۸۸۵

سهام السری

شاهی از حسن مدرسه سپهسالار

والسار رعات عرفانی علیه حواله

۸۸۵

سهام السری

شاهی از حسن همه سپهر ساله

والمارعات عرفا باعمه جلاله

۸۸۵

سهام السری

شاهی از حسن همه سپهر ساله

والمارعات عرفا باعمه جلاله

بازرسی شد
۶۰-۳۷

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب: سفر اول اسفار
مؤلف
جلد (۸۸۵) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۲۱۵۹۰

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی | خطی اهدائی
۸۸۵

آسفار اسم

سفر اول اسفار

قال الله تعالی

وهو الذی یرسل الریاح بشرًا بین یدی

رحمته حتی اذا اقلت سحابًا ثقالًا

سقناه لبلدٍ میتٍ فانزلنا به الماء

فاخرجنا به من کل الثمرات کذلک

نخرج الموتی لعلکم تذکرون

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى المبدء و
المعاد سيما سيد المرسلين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم فصل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته وذريته
والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي
ان السعادة ربما يظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن تحقق الامور وتفطن
بالمعارف ان السعادات العاجلية واللذات الحسية الغريزية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا ابتهاجا عقلية لما ترى كلا
من متعاطيها منهمكا فيها ان قطعت السكينات الالهية عن حواليه وانسلخت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه
اخلاص النية الالهية الصادرة من حاق الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية او عادة شرطية عاجلية التي ترجى بها نيل
السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي الذي يزال به الكرب عن حدقة نفس الموجود فيها بسبب انحصارها في
عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها في ملاحظة جلال الابد ومعاينة جلال السرمد ولا شك ان افضل غاية يتأتى لاحد
من الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه وكل انحطاط عنه فهو نقصان الحقيقة فيه وان كان كالاتيان الى اقرب
الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فاد ونها الا ومن شأنها البلوغ الى اقصى الغايات اذا مالم يعقها عايق ولنوع الانسان
كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فايق ولا يسبق عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري
والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة اوليه فلساير الاجسام في حصوله
في الحيز والفضاء والنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في حيوته بانفاسه وحركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية

انما يحصل له بالعلوم والمعارف مع الانقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة
والاعمار بجملتها اسمعية او متيسر ولذلك متشعب فيه الهمم كما تعمقت في الصنايع قدم اهل العالم فافترقت العلماء ت
زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول فمن نحو وصرف واحكام ومن نحو فقه ورجال كلام
فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره على الاختصاص لتكميل ذاته فيه
ثم بعد ما يسهل له في ساير العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل
الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهها الذاتي وتلك هي
النظرية التي بحسب حاق جوهره وذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف
الربانية الا والاحتياج اليه بمدخلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل الجوهر الذاتي الانسانية
وازالة شقاوتها او ساير احيين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حقيقتها حاقها والاقبال الى باريها ومنشاها و
موجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على
الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وافتور وعلم النفس وطريقها الى
الاخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عنه وبعدها عنه هاما من الهيولى اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضايق الامكان والنجاة
من طوارق الحدثان والانطماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن عاهة الشهوات والتقلب
في خبط عشوات والانفعال عن اثار الحركات وقبول تحكم دوران السموات واما ما وراءها فان كان وسيلة اليها فهو نافع
لاجلها واما لم يكن وسيلة كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم في صرف وصناعات كما في الحرف والملكات واما الاعمال
الى العمل والعبادة القلبية والبدنية فلطهارة النفس وذلك بالاوضاع الشرعية والرياسات الدينية لئلا يتمكن للنفس
بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى الشهوات وشوقها الى مقتضياته هيئة القهارية للبدن وهو انية ترسخ وتتوسخ لها
ملكة انقيادية لشهواته فيمنعها اذا فات البدن عن ان تقابل بسرها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الحسية والانوار
القدسية ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن فيمنعها فيعصمها عن الرحمة الالهية والشريعة الرحمانية الا
لتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرايع الدينية والسياسات الالهية ورياضة الجسد وهواه ومجاهدة النفس الامارة
مع اعدائه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه الى جنات الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها الى اشتياقها في

مطالبها وترافقها في مآربها اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان عنفوان الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما
اوتيت من المقدور وبلغ اليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت اثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من
نتايج طواهرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمايرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين
تحصيلا لمختار اللباب من كل باب ونختار عن التطويل والاطناب مجتنبا في كل ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا عن اصحاب
الجدل مع اقتراب الساعة ولاجل طلب الجاه الوهمي وتشوقا الى الترابيس الخيالي من غير ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع
البحث الى حاصل كما ترى من اكثر ابناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان من حيث كونهم مكبين اولا تمام الجد على صنعات
العلماء منصبين بكمال الجد الى مؤلفات الفضلاء ثم من قليل يشبعون من كل فن بشربة ويضيعون عن كل دن بجرعة لعدم
وجدانهم فيها ما هداهم اليها شهواتهم شهوات الغنين وبلغهم رواج الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا من المعنى
الغور منهم سعيدا بصيرا اهل ترى من المشتغلين من اين طول عمره في البحث والتكرار اثناء اطراف الليل واطراف النهار ثم يرجع
بخفي حنين ويصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم
في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة فاني لعن ساعدت
اسدا قاطيه في بحر الحكمة الزاهرة ملغمة بعجايب البراهين الباهرة مشحونة بدرر نكات فاخرة مكنونة فيها لآلي دقايق
زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل ذاتي وارد واقداحي وادامر نفسي وانا ذو سر يحدها على اهل الطلب ومن لدى
تحقيق الحق داب اشق تلك الاصداف السمينة واستخرج منها دررها الثمينة وارد في بصفاة الفكر صفاها من كدرها و
انخل بمنخل الطبيعة لبابها من قشرها واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة
اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء الرواقيين مع زوايد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار و
فوايد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات ولم يشاهد شبيهه في عالم الحركات ولكن العوايق
كانت تمنع من المراد وعوادي الايام يضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعد في الايام عن القيام ويحجبني الدهر عن الايصال
الى المرام لما رأينا من معاداة الدهر بتربية الجهلة والاراذل وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال
وقد ابتلينا بجماعة عاد في الفهم تعشى عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصايرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة و
اثارها يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الايات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع

ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابهة عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث ولم يتعد نظرهم عن
طور الاجسام ومشاهدها ولم يرتق فكرهم من هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها فحرموا العلم والعرفان وقصدهم
بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها و
اشارة الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الايات فاعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان واهله
وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطبايع عن الحكماء ويطرحون العرفاء الاصفياء وكل من كان في
بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل وعند ارباب الزمان اعلم
وافضل كم عالم لم يلج بالقرع بابا عنى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا وكيف وروساؤهم قوم اعزلهم من سلاح الفضل
والسداد عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد سدورهم عن حلي الاداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال
فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار بانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس
الحق وصاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء الحيوان غايرة وظلت تجارة اهلها بايرة وآبت
وجوههم بعد نضارتها باسرة والرحال صفقتهم خايبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا فالجاني
جمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول
والانكسار منقطع الامال منكسر البال متوفرا على فرض اودية وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس العماد او
تاليف وتصرف فيه اذ التصرف في العلوم وافادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ودفع المشكلات مما
يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب الخيال عما يحتاج الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال
ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع وترى من اهل الزمان ويشاهد ما يكب عليه الناس في هذا الا وان
من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الادانى والاراذل وظهور الجاهل الشرير العامي
النكير على صورة العالم وهيئة الحبر النحرير الخبير الى غير ذلك من القبايح والمفاسد الفاشية اللازمة و ...... بحال الحاجة
في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظم بعض اخواني في الفرس
از سخن پر در مکن همچون صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست
چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را فکنت اولا كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي اول الائمة والاوصياء وولي الشهداء و

الاولياء وقيم الجنة والنار اخذ . . . في المداراة مع الاشرار بخلي عن مورد الخلافة قليل الانصار مطلق الدنيا موثر الاخرة على الاولى مولى كل من لم رسول الله مولى واخوه وابن عمه ومساهمه في طهره ورهطه طفقت ارتاي بين جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيه الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه وضربت ثانيا عنان الاقتدار بصيرة عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى وامسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وايست عن مرافقتهم وموانستهم وسهلت علي معاداة الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جبليا الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي بطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا فافاضت عليها انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار الالهية والحقايق الربانية والودايع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص اليه نجيا فركى بظاهر جوارحه فاذا هو ماء ثجاج وروى بباطن تعقلاته الطالبين فاذا هو بحر مواج اودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشحة نهرها فابرزت الاودية على سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودررا وانبتت الجداول على الشواطي زواهر ناضرة وثمرا وحيث كان من دأب الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امرا ضروريا يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت رحمته ان لا يختفي في البطون والاستار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الانوار الفايضة علي من نور الانوار فالهمني الافاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله والمهو في الوقت الذي قدره وابرزه على من لديه ورايت اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسالت الله ان يشد ازري ويحط وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهب همتي عما كانت راكدة واهتز الخامد من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول تستنبط منه الفروع وتحتبه الاسماع بجواهر المعاني الفايقة وابراز الحق في صورة المعجبة الرائقة فصنفت كتابا الهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل

الكمال

الكمال وابرزت حكمة ربانية لطالبي اسرار حضرة ذي الجلال كادت ان يظهر الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل رمز مستور وقد اطلعني الله فيه على المعاني المتساقطة انوارها في عار فنداته وصفات مع تحوم العقول العقلاء حول جنابه وترجعهم خاسرين والهمني بصحو المويد به من يشاء من عباده الحقايق المتعالية اسرارها في استكشاف مبداه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حول حماه وترددهم حاسرين فانه بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظا للاوضاع راعيا تشبيها في مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا غاية الباقي التام مع غاية دنوه اذ قد انخبحت فيه العلوم التالهية في الحكمة وتبرجت فيه الحقايق الكشفية بالبيانات التعليمية وتدرعت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع فالبراهين تتجر اتضاحا وشبه الجاحدين تمحى افتضاحا انظر بعين عقلك الى معانيه هل تبصر فيه قصورا ثم ارجع البصر كرتين الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت في رموز الى كنوز من الحقايق لا تهتدي الى معناها الا من عني نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطلب ونبهت في فصوله الى اصول لا يطلع على معناها الا من اتبع بدنه في الرياضات الدينية لكيلا يذوقوا المشرب وقد صنفته لاخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها كثيرا انتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بعلومه ولا منكر لما وراء مفهومه فان الحق لا ينحصر تحت فهم كل ذي فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم فان وجدته ايها الناظر مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم . . . ان من احتجب بمعلومه وانكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب من خبايا اسرار ربه ودياناته واني لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان احطت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوات انماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة واياك وان تودعها النفس الخبيثة لا قدره واوصى به الحكماء الكبار اولو الايدي والابصار واعلم اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه واعتقادي الى ذكر طرايق القوم وما يتوجه اليها وما يرد عليها ثم نبهت عليه في اثناء النقد والتزييف

الهدم والترصيف والذب عنهم بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسايل المعضلة وتقيد اذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المشتهرة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار اولي الدراية والانظار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بالانتقاش النفوس بنقوش المعقول المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة ووصول الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم ان معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الاخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي يلقيه العامي او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلايق وحقيقة الحقايق ولا هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس هو ايضا مجرد البحث كما هو دأب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلوب المؤمنين بسبب اتصالها بعالم القدس والطهارة وخلوصها بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد واني لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع اراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي اخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكلما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم . . . الى ان نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدا يا حبيبي قبل مطالعة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذ اتيها ولا تشتغل ترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله واياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة

احدها

احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الانوار والاثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا الخوض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد الموجود **السفر الاول** وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك **المسلك الاول** في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وست مراحل **المقدمة** في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولي وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقايق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري جل ذكره ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكان لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل عليه وآله السلام المسؤل في دعائه الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل عليه السلام ايضا حين سال رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم تصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله عليه وآله السلام تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل عليه السلام في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين امنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدء والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرءا اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تاسيا بالانبياء عليهم السلام الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا للوجود للاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو

ازالحق فارغ شده وتعيق مسائل الحق ودخول در معاد دارد ومثل سفر رابع سلوك است كه بالحق في الخلق بوده باشد

مراتب بر چهار است اول سير من الخلق الى الحق است بنفي ما سواء از حق بلكه بنفي خود نيز از خود ودمشاهده ذات احديت بي ملاحظه تعينات وشئونات واعتبارات دوم سير في الحق است بمشاهده ذات احديت باعتبار تعين از تعينات وصفات وتطور از تعين صفتي بتعين ديگر تا آخر التعينات الصفاتيه سوم سير مع الحق بمشاهده هويت مطلقه بالتعين از تعينات كونيه خلقيه حتى لا يبقى تعيين امكانيه وربما اعتباريه الا وقد شاهد فيه الهويه المطلقه وحقيقته المتعينه چهارم سير من الحق الى الخلق است وآن بازگشتن سالك است الى الامكان بعد از تحقق بحقيقه وجوبيه بجميع آثار ونقايص ... صادق المعروف بالكاتب

عليه لايمكن ايجاده وايلاده مع الوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة وقال خصوصا في شان لقمن ولقد اتينا لقمن الحكمة كل ذلك في سياق الاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الفاظ المكشوفة انه ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبل الهدى من هؤلاء وصفه سبحانه بالحكمة فهو الحكيم وصير شرفها وعجبها فيجب ان ينتهج معالم عزها ونجدها فلنتكلم على الهدى الحق منها واولياءها طرفيها ولنقبل على تمهيد اصولها وقوانينها وتخليص حججها وبراهينها ابتداء بما ياتي لنا من جمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدء الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء **المرحلة الاولى** في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج **الاول** في احوال نفس الوجود وفيه فصول **فصل** في موضوعية للعلم الالهي واوليته وارتسامه في النفس اعلم ان الاشياء قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو للشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى اوسط هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواصا يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات ساير العلوم الجزئية فموضوعات العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الاسرار الالهية ان الماهيات من الاعراض الاولية الذاتية للوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لساير العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون

الموجود المطلق بيّنا في نفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما الثاني فلانه تعريف بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدود هما على ما بين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخرى مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود فيحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة ينتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجبا بنفسه اوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمتى قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها بالاشارة من ساير المركوزات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت فالوجود او غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء اخر او وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق لا باين شيئا من القسمين وليس يستوجب برهان ولا تبيين بضرورة ان الكون في الواقع دائما هو كون شيء فقط او كون نفسه البتة بل البرهان والحس اوجبا القسمين جميعا الاول كالوجود الذي لا سبب له والثاني كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه والوجود العارض هو موجودية غيره **غشاوة وهمية وازاحة عقلية** لما تيقنت ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة او لا او ربما كانت القسمة مستوفاة والقسمة لا تكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللااسود بالسلب المطلق فتامل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب

والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وانتقض بالاحوال المختصة بزيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض الاجلة المتاخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منها بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلق بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا استغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية يخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما يحمل

اليه محمول المسائل على سبيل الترديد الى غير ذلك من الوساوس التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما اظهر لك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرنا استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه به الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضا اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور التي ليست بحياتها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني الى المادة لكنها ما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني ان يبحث عنها لاجل التقابل بعض انواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحركاتها واستعداداتها فالاليق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فانه اتفق ان يظهر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل هيهنا **فصل**

ذاته مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان
العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في
المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة
في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين
الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه
الحجة واضحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم يكن مقنعة المجادل والعجب ان من قال بعدم
اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف الوجود الاخر لم يكن هيهنا شيء واحد يحكم عليه
بانه غير مشترك فيه بل هيهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى
ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في
الموضوعات والمحمولات معنى واحد ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع الابيات لفظ الوجود لعلم لا اضطرار
كل احد ان العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بانه مكررة فيه ولولا ان
العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير هيهنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى
واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعني بالاولوية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجي
دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره
وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود
العرض وايضا فان الوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها في غاية الضعف حتى
كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للموجودات وان لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع
في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق
والمشاؤون اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى او كل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم
فليس مرادهم من هذا ان ماهية شيء من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر او حمل الجوهر على الجسم وجزئيه متقدم ومتاخر بل المقصود
ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك

المعنى

المعنى حتى يكون ما به التقدم وما فيه التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس
هويتها المتجددة المنقضية لذاتها لا بامر عارض لها كما ستعلم في مستانف الكلام انشاء الله العزيز والثاني ان لا يكون بنفس ذلك المعنى
بل بواسطة معنى اخر فيغاير حينئذ ذلك ما فيه التقدم عما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا
في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان
وما به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة وكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود فكذلك اذا
قيل ان العلة متقدمة على المعلول معناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها
فان لم يعتبر الوجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر وكذا الكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس
هويتها لا بامر اخر وفي الاشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسياتي لك زيادة ايضاح في هذا الباب عند
مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح منها ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الوجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ
مطلقا **فصل** في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان من
الحقائق الخارجية يجب ان يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه في الاعيان فكل ما كانت
حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته
في ذهن من الاذهان وكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه
وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم المعنى الجنسي
بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للاشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده
لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجيء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت
فهو عرضي لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة من شيعة الاقدمين كما
سينكشف لك انشاء الله تعالى **فصل** في ان الوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده
التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض
ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وساير الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة
لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب

والمساوي والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان
ما هذه حقيقته **بحث وتخلص** واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان
فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فللقائل ان يقول في دفعه ان الوجود
ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود كما ان
البياض ليس بذي بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود
هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او نقول الوجود موجود وكونه موجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية
الشيء في الاعيان لا ان له وجودا اخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود
يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزاء الزمان بالذات
من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى وجود
الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في
الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده و
اتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود امر عيني بذاته سواء صح اطلاق اللفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا
قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فيكون
الوجود ذا ماهية او غير ذي ماهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الوجود مشترك عندهم بين القسمين
وبذلك يندفع ما قيل ايضا من انه اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره
بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد اذ
في الاشياء انه شيء له الوجود واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في ساير الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم
منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس
في مفهوم الوجود بل المفهوم عندهم واحد في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا على امر غير
الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما نشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود ونظير ذلك ما
قال الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل

من ذلك

من ذلك ان ماهيته ماهية انسان مثلا او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد
انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد
وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه
موجود فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق
مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية
فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه
الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن متفقا فيه وكذا
ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات
محضة ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو
لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها
فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية
او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا ونقصانا وحيث لا بد ان يكون في كل من الموجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود
والا لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشاؤون او متخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى اذ الكلي مطلقا بالقياس
الى حصصه نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود
الماهية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم
لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشاؤه اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم يكن له الا
الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث
غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام بالاستثناء
تارة يكون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا ويقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كسائر المشتقات
يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات
فصل في ان تخصيص الوجود بماذا وليعلم ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتاخر

والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبة وبمراتبه في الشدة والتقدم والتاخر والضعف
والغنى والفقر فانما هو تخصيص له بشئونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه
اعني الماهيات المتصفة بها في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات
ان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات الوجودات
في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما
فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته
واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير
هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع آخر منها
الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان
يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا تقوم بغيره وتبدل حقيقته انتهى اقول ان العاقل اللبيب
بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكم حينئذ من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية
التعلقية اعتبارات وشئون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا
منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق
بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة
ليس غيرها الا شئونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال
او عكوس في المرايا او ظلال وانا نحن بفضل الله وتاييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالي الشريف والمقصد الغالي اللطيف
وسنورده في موضعه كما وعدنا انشاء الله العزيز وعلنا فيه رسالة عليحدة سميناها بطرح الكونين هذا وقيل تخصيص الوجود في
الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه لان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده
في موضوعه وكل ماهية متقومة باضافته الى جهة المهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس
بمستبعد فان كون العرض في نفسه وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء غير الموضوع

كونه في نفسه هو كون الموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء
للجسم ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرقا آخر ايضا بين كون
الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو
وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود
عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما للبياض كونه
وجودا بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا
يجب ان يحمل ايضا على ما فهم قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضع آخر من التعليقات
هو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال
ايضا في كتاب التحصيل نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود
اما ان يتخصص بفصول فيكون الوجود الذي المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير
الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود ذي ماهية فلماهيته فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها
وجبت اقول ولا يغرنك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان
لكان يحتاج في وجوده الى آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان مراده من الموجودية ليس
المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه وموجودية المهية
به لا بامر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الآخر المفروض ما
به يصير الشيء في الاعيان ليتلائم اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث حملوا هذه العبارات
وامثالها الموروثة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وانه لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فقد صرفوا
الكلم عن مواضعها وانى قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف
لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتاصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في
عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الآتية
انشاء الله تعالى وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقائق الكائنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي

والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات متباينة بذواتها بل انما هي شئونات لذات واحدة وتطورات
لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه انشاء الله تعالى وبالجملة فقد تبين لك
ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده ومطابقاته امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس
الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي
سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا ووجود الذي لا سبب له ثم يلزم
الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معان معلومة الاسامي والخواص **فصل** في ان الوجودات هويات بسيطة ذاتية
ان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقائق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك
بعد ما تقرر وعلم البرهان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل
كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسها اما
حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم
مقوما هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا آخر وعلى كلا الفرضين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان
الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذي لا سبب
له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا او غير وجود فان كان
وجودا لزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان
فصل الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجواهر بالذات بل هي انما فصول فقط وكذا فصل
الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وستجيء كيفية ذلك من ذي قبل انشاء الله تعالى
واذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور تبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه
وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلي عنه فبمثل البيان المذكور تبين انتفاء كل المخصصات الخارجية من الصفات
وغيرها فان ذلك الامور انما هي اسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما ان النوع لا
يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج الى التشخص في كونه متصفا بالمعنى
الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود متشخصا بامر زائد

على ذاته لكان التشخص والاطلاق بمهية النوع فثبت ان ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا وكل كلي ولا يكون
من الكثرة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان يتصف
بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذواتها
بل هي انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها فلا برهان عليها اذ الحدود كما عرفت
الحدود كما عرفت الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا يعرف
بها الا معرفة ضعيفة **فصل** في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه الى لا ملك من تفطن بما تلوناه عليك
بان الوجود لا يمكن تاليف حقيقته من حيث هي هي من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية الست اذا نظرت
الى ماهيات الجواهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات في نحو وجودها متقومة اليهما وان لم يكن على انها الاثنان
منها بل على ان حقيقتها في انها هي متعلقة القوام بها بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب
خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي مبادي جوهرية قد ايتلف منها جوهر ذاته
فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه واما
ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود فصل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي
فرض مجموع ذلك الامور عاد الى ان بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو
فطري الاستحالة قطعي الفساد وايضا لان كل حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود
فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فوار الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء
متباينة في الوجود كالمادة والصورة او يحلل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته
الى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد
علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو بذاته
نفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له فالوجود من
حيث هو وجود لا فاعل له يفيد انيته ولا مادة يستحيل اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية
له بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جلية

الحقايق وكافة الجهات فيما ظ الوجود من ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا فتعالى شانه لا سببية ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له ولو يتطلع على تفاصيل هذه المعاني ان شاء الله تعالى اشكال وتفصيات

تفصيات انه قد بقي بعد منه شبهات في كون الوجود ذا حقيقة عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله لو كان الوجود في الاعيان صفة للماهية فهي قابلة اما ان تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او بعده فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر والقسم الثاني باطل كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان الماهية مع الوجود في الاعيان وما به الماهية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان اخر حتى يكون للزمان زمان اخر الى غير النهاية ثم ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد وللوجود وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحاذقين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدا وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فتقدم بما ذكره وبما ذكرنا ان الماهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللها شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة عن المبدا والماهية متحدة محمولة عليه لكنه في مرتبة هويته ذاتا لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي الماهية لانها الاصل في الاحكام الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود لا مستقلا اولى بالوجود بل بالمهية ويحتمل ان هيهنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم اعتبارا في نفس الجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة الماهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شانه ان ياخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود الماهية فالماهية كيف يتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق

ان التقدم الواقع بين الوجود والمهية اما بالوجود كتقدم الوجود على المهية بحسب الواقع فان الوجود مقدم على المهية باعتبار نفسه اولى بالوجود بل بالمهية كتقدم المهية على الوجود بحسب الذهن فان باعتبار نفسها مع قطع النظر عن الوجود والكون في الذهن وان كانت

الشامل لديع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحو من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به على ان لنا ان نمنع هذا البحث حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية فلا مجال هيهنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالماهية فقيامه بالماهية اما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالماهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة الماهية من حيث هي هي على ان يكون شيء منهما معتبرا في حد نفسها لكونه نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالماهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم لهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف الماهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل الخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبي الخلط والتعرية فيصح العقل على الوصف الذي يوذكره وقد علمت انا في متسع عن ذلك الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان قيامه بالماهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان الماهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل الماهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسايط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرناه بعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الموجود للماهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له فرع الوجود

المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الموجود متحد مع الماهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث اتحدا ولا عروض الوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدا الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجدها في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض لها او بعروضه لها في نفس الامر لا بمعنى في نفس الامر امران واحد لا تغاير بينهما فيه اصلا ضرورة ان السواد والموجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما لا العروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى ماهية متقدمة ووجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما امر مصدري واما مفهوم محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد الوجود مع الماهية فهو ما فيه جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال والجواب الابان المعقول على الموجودات امر اعتباري عقلي وجواب بالسلفنا من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهويته التي هي عين الانية لا يبقى مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الرايمة المشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بانا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زايد على الماهية والشيخ الزمهم بعين هذه الحجة ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليهم يرد عليه في شك في اصل الحجة فانهدم الاساس ومنها ما ذكره ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للماهية وصفا لها زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها

وللنسبة وجود وللوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسبة انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل العقل اذا حلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المتصور سابقا ومنها ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزو لا اضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك يمتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه والجواب ان الوجود اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فلزم القيام وهو محال والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر ماهية حق وجودها في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا ماهية حق وجودها في الخارج كذا انها قابلة المساواة واللامساواة وعلى هذا القياس في الكيف وساير المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا وكيفا او غيرهما العدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس او النوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولمخالفته ايضا ساير الاعراض في ان وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شيء اخر لها ويلزم عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع ولا يلزم الدور الذي ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل توضيح وتنبيه قد تحقق وتبين من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود انه كما ان النور قد يراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء من الاشياء ولا وجود له في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس

وابتداع

يطلق

والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك
ان شاء الله واطلاق النور عليها بالتشكيك لا الاتفاق والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقائق
النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه
بل النور هو منبع الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم الظهور وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او
حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشئة عن مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب النقص الامكاني وشوائب
القصور الهيولاني لان كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم النوري الذي لا حد له في
العظمة والجلال والرتبة والكمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسميات بالمهيات الامكانية كما سيقع
لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك لكن الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية
والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان
العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من
المعقولات الى المهية لا يمنع العدم [illegible] بل انما يمنع باعتبار [illegible] وما يتنوع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا
حقيقيا واجبيا او وجودا ممكنا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية هويات عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي
لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية وقد عرضها التعلق الحقي
بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شئونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات سبحات
وجلاله كما سيرد لك برهانه ان شاء الله العزيز والان نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو
الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية المهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان
والابيضية الى البياض ونسبته الى المهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدء الاثر والاثار انما هي الوجودات
الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء
ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت رائحة الوجود في حد ذواتها [illegible] الوجود كما ستحقق في مبحث الجعل من ان
الجعل الى اثر الجاعل وما يترتب عليه هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من
الوجود لا مهية من المهيات والغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتأخرين

بالذات ح

لكن

كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا ومنتزعا عقليا والامر العدمي
الذهني الانتزاعي لا يصلح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة في نفس الامر متحققة
وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول
هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض
المحققين من ان الحكم بتقدم الوجود على فعلية المهيات غير صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم
بتقدمه على تقوم المهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في
الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة
لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عري
عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من
الفاعل امر وراء المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان المهية
موجودة والوجود موجود موجودية اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان
التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين
هو الوجود سواء كان الاتحاد اتحادا بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان
بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو
الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى
الابيض بالعرض فلا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود
الواحد منسوب اليهما بنحو من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد حقيقي فان الاتحاد بين المهيات
والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امورا حقيقية كما اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف و
الشهود واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقيا عينيا كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني
وان كان حقيقة واحدة ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل ولا يعرضه الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز
له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني

فح

معنى الوجود فيه وهو معنى الموجودية فهو من حيث انه منشأ انتزاع الموجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتباره منشأ
لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية المهيات هو الوجود فكل من مفهومي الوجود الانتزاعي والحقيقي مشترك بين المهيات الا
ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان واشباهها بخلاف
الحقيقي فانها محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى تشخص وتعين بل بانضمامه الى المهية يحصل
لها الامتياز والتحصل ويخرج من الابهام والخفاء والكون فالموجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره
وبه يظهر المهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت
ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الافتقار اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحدود انفسها
معراة عن الوجود والظهور يطرء عليها من غيرها فهي في حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق ازلا وابدا
لا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما قيل بالفارسية سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم
ترجمة لقوله الفقر سواد الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شأن من الشئون يوجب
ظهوره مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان الثابتة وكلما كان مراتب التنزل اكثر ومن منبع الوجود ابعد كان
ظهوره للاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود باعيان المظاهر واستتاره بصور المجالي وانصباغه
بصبغ الاكوان اكثر وكل بروز من البروزات يوجب تنزلا من مرتبة الكمال وتواضعا من غاية الرفعة والعظمة وشدة النورية
وقوة الوجود من المراتب يكون الخفاء والتنزل فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد والحال بالعكس ما ذكر على المدارك
القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها ولذلك يكون ادراك الاجسام التي هي في غاية نقصان الوجود
اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود والنورية الا
باريها ومبدعها وهو نور الانوار وموجود الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة
ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا يحيط به الافهام بل يتجافى عنه الحواس والاوهام ويحار عنه العقول والافهام
فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام والملكات المختفية المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ المهيات
المتخالفة والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو
والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غير كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن

والوجود الظهور ح

وكل مرتبة

المدارك

المدارك الضعيفة قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره
لديها اتم واجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء في سطوع النور في اقصى المراتب يجب ان يكون هو
اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك علمنا ان هذا ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع و
العلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات تتقاصر عن ادراكه ولا تتمكن
ان تعقله على ما هو عليه في الوجود فان افراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من
قبل سنخ ذواتها لا من قبله فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله
ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من
حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك اشد ادراكا واخلص عن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه و
تجليات جماله وجلاله له اشد واكثر ومع ذلك لا نعرفه حق المعرفة ولا ندركه حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه
في الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما يجب ان يتحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من
الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء لكن يلزم بها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة
امكانية هي المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس
التي هي مثال الله تعالى في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بالشدة
والضعف ونقصها لمن توقف مع الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه
كمن ذهب الى ان المهيات امور حقيقية متأصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن شاهد الوان النور وعرف
انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي ظهرت في صورة الاعيان على صبغ استعداداتها
كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الالهي وظهورات الوجود الواجبي ظهرت في صور الاعيان و
انصبغت بصبغ المهيات الامكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبة ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا المراتب
الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل ان شاء الله
من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم
البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته

لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا وذهب جماعة الى
ان الوجود الحقيقي شخص واحد وهو ذات البارى تعالى والماهيات امور حقيقية وموجوديتها عبارة عن انتسابها الى الوجود
الواجب وارتباطها به تعالى فالوجود شخص واحد شخصي عندهم والموجود كلي له افراد متعددة هي الموجودات ونسبوا هذا المذهب
الى ذوق المتألهين ولكنه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيات من الجواهر والاعراض غير صحيح
كما لا يخفى عند التامل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها يتقدم على بعض بالوجود ولا يعقل
تقدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود في الجميع واحدا وحدة حقيقية منسوبا الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب
التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض
فمعقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا
احدية والمنسوب مهية والمهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئا من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية والاولوية ايضا لبعض
افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها وفعليتها في نفسها وبحسب مهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة
بالتقدم في النسبة الى الواجب والتأخر فيها والثاني ان نسبتها الى البارى ان كانت اتحادية يلزم كون الواحد تعالى ذا جهة
غير الوجود بل ذا مهيات متعددة متخالفة الحقيقة تعالى عن ان يكون له مهية سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية
وتعليقية الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها
اذ لا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها الى الحق تعالى و
تعلقها به ثم بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا تغاير تعلقاتها وارتباطاتها اذ لا يمكن الاكتناه بخصوص انحاء الوجود الا
من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب ان شاء الله الثالث ان وجودات الاشياء على
هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات لان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها
انتزاعية كوجود الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات
انتزاعي ووجود الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات
يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او الربط او غيره فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود
كلي متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء ووجودها

معنى

معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيئا اخر ربما لم يكن لكان اطلق الوجود
على معنى اخر هو الحق العام انما لا يكون ذلك الا بالاشتراك وسياتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء ان شاء الله **فصل**
في مبادئ الوجود الشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة متجددة على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم
وهذا في غاية السخافة فان حيثية المهية وان كانت غير حيثية الوجود الا ان المهية ما لم يوجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها والزمن ٢
هذه المهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالمهية ما لم توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفسها لان كونها نفس ذاتها
فرع تحققها ووجودها اذ رتبة الوجود متقدمة على مرتبة المهية في الواقع وان كانت متأخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف
المهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فانه
نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة فالصفة
لا تعلم وسلموا ان المح منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت
على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى ما ليس بموجود ولا معدوم عندهم مما سموه حالا وكان هذه الطائفة
من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا
بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنوا غير ذلك كان اطلاقا لا خبر
عنه ولا به ومما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانهم باعترافهم لا يخرج الشيء في النسخ
من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا
ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون
موجودا ومعدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب انه لا يصح ان يقال
انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس شيء وقد
قال انه شيء وكذا الامكان ثم انهم لما اضطروا الى كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها لكن لا يتصور
كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترق بها ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم يتمادى
الشيء لم يعلم به الشيء ويتبين عليهم ان الصفة يخبر عنها كما ان الذات يخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا عن
ان يقولوا ان البارى موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول فيقدسونه عن ذلك وما يجب اللفظ الى حمل

فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة في وصفه تعالى بل كلها انما المراد منها في حق البارى تعالى معان
هي تكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامي بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر السائغين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى
ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والالة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما
يفهمه الجمهور وليس لنا بد في وصفه واطلاق لفظة من هذه الالفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على ان صفاته ممتازة بعيدة
عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة
بازائها المستعملة في حقه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى
مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى محض التعطيل فانه لا يصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شيء من الاشياء ولا يلزم
اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء فاذا لم يكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب
وكذا الهوية والثبات والتقدم وامثالها فيسد باب معرفته ووصفه بصفات جلاله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هؤلاء
القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايرادنا شيئا من هوساتهم في هذا الكتاب لا ان العاقل لا ينبغي
وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما هو سواء من شيئية المعدوم
واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيد الفاعل وجود الوجود
مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا بنفسه مع امكانه فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا
العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم
ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقل جماعة في عهد بني امية من كتب قوم اساميهم تشبه اسامي الفلاسفة فظن
القوم ان كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت
في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب اسماء من
اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا توهموا ان فيها الفلسفة وما كان شيء منها فيها فقبلوا اعتقادهم وتبعهم فيها المتأخرون
وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها **فصل** في الوجود الرابطي اطلاق
الوجود الرابطي في صناعتهم على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد
الثلثة وهو ما يقع رابطة في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود وقد اخذ لغوا في

كونه

كونه غير الوجود المحمولي بالنوع ام لا ثم في تحققه في الحمليات البسيطة ام لا والحق هو الاول في الاول والثاني في الثاني والاتفاق
النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك ان شاء الله
ايضا على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية
وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء اخر او له او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته
فقط في فلسفتنا او جملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده
بعينه للعلة الفاعلة التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى للمعلول غير كونه مرتبطا الى جاعله التام يكون
بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون بهذا المعلول بمثل ما هو لجاعله
الوجودات بالجعل الابداعي وعندهم اما نفس الماهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في طريقة المشائين فاذن
هذا الوجود الرابطي ليس طباعه مباينا تحقق الشيء في نفسه بالذات بل انه احد اعتباريه اللذين عليهما الممكنات واما الوجود
الرابطي الذي هو احد الرابطين في الحملية المركبة فنفس مفهومه مباين وجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود في
الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة والاخر انه هو بعينه في
الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح
ان يكون محمولا في الهل المركب ومما له حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشيء الناعتي بعد
ان يؤخذ على هذه الجهة المحيطة على نحوين تارة ينسب الى ذلك الشيء فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض
فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود في نفسه ايضا بالاشتراك العرفي على معنيين
احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم ما للذات وهو الوجود في نفسه ولنفسه وبالغير كوجود الاعراض والصور وهو
الوجود في نفسه لا لنفسه والاخير بازاء الرابطي بالمعنى الاخير وهو ما يعبر بوجود الشيء لنفسه ولا يكون للنواعت والاعراض في
والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه
ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولي نعم ربما يصح ان يؤخذ نسبيا غير رابطي وبالمعنى
الثاني مفهوم مستقل بالتعقل وهو وجود الشيء في نفسه وانما لحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجا عن مهية موضوعه
فيصلح ان يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا كما في الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية في العدم على

وان ما قلت في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط لاول الرابطين والرابطي للآخر
وبازائهما الوجود المحمولي لاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط **المنهج الثاني**
في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول **فصل** في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق
والباطل ان من المعاني التي ترتسم في النفس ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك ما قصد بعض الناس
ان يعرفها تعريفا حقيقيا الا لفظيا اتى بما يعرفها بما يتضمن دورا فعرف الممكن بما ليس بممتنع ثم عرف الممتنع بما ليس بممكن وهذا
دور ظاهر وعرف ايضا الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا
فاسد لا لما توهمه بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العام وما عرف
بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاص فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع
بما يجب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فمن الاشياء يجب ان يؤخذ من الامور البينة فان الانسان
لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامين مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود
يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص
على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر هو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفسه عدم صريح وليس
لاجل محال آخر يلزم بل قد لا يلزم محال آخر ولا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فانه ليس
الممتنع الا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث
عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلثة فلتأخذ الوجوب بينا بنفسه
كيف وهو تأكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب
الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم المنتهي الى هذه المعاني الثلثة
نظروا الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا والعدم م
ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف باحد منها لحكم الكليات كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي
شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم
جميعا فيرتفع بادنى التفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون

الماهية

ان يعلم انهما من الامور البينة ويعد من لا ان يعرف الامور البينة لانها لا اعرف منها م

الماهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم فاول الامر فوضعوا الكلام في الواجب
على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التفصيل وهذا قاعدتهم
في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم الوسائط العقلية والنفسية والطبائع الجسمية ونسبة العلية والافاضة
والآثار اليها ثم الامر بما بينوا في مقاصدهم ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب وانما نسبة العلية والتأثير الى ما سواه من المبادي
العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا
سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوائل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في
الغايات لئلا تنبو الطبائع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا
بهم فكما انهم [illegible] واما معنى الواجب مما فهمه المتأخرون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ما
سوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من
حيث هو موجود وجرد النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل
للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى
شيء ما او انضمام شيء ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة
الحقيقية عند المشائين وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود
فلنسميه ممكنا سواء كان ماهية او انية الا ان موجودية الماهيات بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات
بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوابل بل بتطور الاطوار الوجودية المنسوبة الى الماهيات
بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال والى القيوم الجاعل على نحو التشأن والنزول والتشعشع والتمام والتجلي والفيض
والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فصدق حمل مفهوم الوجود العام ومبدأ انتزاع هذا المفهوم الكلي في
الواجب لذاته نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية التعليلية
او التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به الماهية وارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود
وسينكشف لك بنحو من البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط الامكان في الوجود
ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان الماهيات الذي

عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو
كونها روابط وانها مرتبطة ومتعلقة وحقائقها روابط وتعلقات الى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية وذواتها ذوات لمعات
لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف الماهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام
وجودها ولو في العقل فانها ما لم تتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة ولا في
وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الاشارة
اليها والحكم عليها بانها هي هي وانها ليست الا هي وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متأخرة ولا مصدر ولا صادر ولا
متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذاتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء
بنعت من النعوت الا بانها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقائقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها
عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات
محضة بلا ماهية وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة
لهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة ثانية وقريحة مستأنفة وكما ان الماهيات الغير البسيطة التي لها
حد لا يمكن تصورها بحدها والاكتناه بحقيقتها الا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن اكتناه شيء
من انحاء الوجودات المفارقة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديها الوجودية ومقوماتها الفاعلية ومن تعمق
تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان
بعينه هو الحد المتأخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب بما هو ولم هو في كثير من الاشياء
واحد يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهية والوجود ليس الا
تعملات النفس وتصرفات الذهن وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حققه في تصور ذات الامكان
الافتقار لا يصح ان يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا يرجح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب او لا فان تجويز
كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود واولويته رجحانا متقدما على وجوده واولوية باعثة لتحققه انما نشأ من الغفلة عن
كون الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما
اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن آخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز

شيء منهما عن الآخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتي
الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب
الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي ص اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد ش
الا كل شيء ما خلا الله باطل ش وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم ان العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعنى به
الوجود في الاعيان مطلقا وحقيقة كل شيء هو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم منه
حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم
الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد اخطأ من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة
الامر في نفسه الى القول او العقد والصدق عن نسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل
ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول
بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقاويل عند التحليل وانكاره انكار جميع المقدمات والنتائج و
هذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ومقاومة ما ذكره الشيخ في الشفاء السبيل في مقاومة السوفسطائية
ان يسأل منهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية
اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار الحق القول او اعتقاد البطلان او الشك فيه فسقط انكارهم الباطل م
الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا
بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا انهم
انا لا نفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء راسا حتى انكارنا لها ايضا
ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول
النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد **ذنابة** قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن
والممتنع قسمة حقيقية او غير حقيقية لان احتمال الضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة
الفرض وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممكنها لكن حيثما او ممتنعها م
يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان

لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهمه بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها فمدفوع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة او الجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفطن ان لازم الماهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يجب بالذات اي نفس الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الا على جاعل الماهية الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة من العقل من الماهية وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة بذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة للملزومات انما نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها ولو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورية وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله تعالى حكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حال الوجود اي مع الوجود كما في هذه الضرورة الفرق بين الضرورة بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فوقع فيما وقع فاتخذ سبيلا سبيلا الا تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لانه مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر بحسب واحد منهما هو ما بحسب الذات والماهية لا بحسب الطبع والعلية المشهور **فصل** في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية خارجة عن مصداق الحكم على الاشياء وقد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر مطلقا وهو الضرورة الازلي الدائم وقد يكون نفس ذات الموضوع من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة توخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا الانسان حيوان وللانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته انه بذاته من غير اعتبار اي معنى او اية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه

لا بالوجوب صح

ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته صح

مفهوم

مفهوم الوجود والموجودية فنقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها لا يخ اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض ارتفاعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقى كونها مطابقا لصدق الموجود وعكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها اصلا وقد فرض وجوده بعد اعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه توجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير بط فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هيهنا يتبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضنا اذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور يكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا وسط او بوسط فان نعلم ان اللاامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار ولا ارتباط بوسط او بغير وسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافؤا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شيء من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي وهف طريق اخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجوبين معا في ذات واحدة والملازمة تظهر بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبة بما هي ذات واجبة لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا ياي طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير والغير امكان بالقياس اليه الا اذا وحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكون في تحققهما موضوعا بل يفتقران الى ثالث جامع بينهما موقع الاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث يتبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يوخذ فيه المضاف الاخر بل انما يوخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما **فصل** في ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما المعروضه واما الغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه لان المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا من

بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب صح

فلا يلزم من ان المنشعب ان يحصل انه لا يقدم الشيء بوجه على وجه بكون بطلانه مقدما لما ذكره صاحب المباحث من التسلسل يكون ثابتا من ظن برفاه

حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك انشاء الله التالي لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه ويتسلسل وجه اللزوم ان الوجود ح يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث لو كان زايدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري لاستحالة الترتيبات الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جايز الزوال نظرا الى ذاته ولكان واجب الذات مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وفيها بحث وهو ان امكان الشيء لذاته لا يساوي وجوده للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود لمكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكنه لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير والايجاب ينافي الاحتمال والامكان اللازم الخاص وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ثم والسند ما مر وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فيتقدم عليه لا بالوجود بل بنفسها فانها بذاتها كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل الوجود مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم الطوسي قدس سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدءا للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها عليها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة لان الوجود لا يجوز ان يكون معلول الماهية لان الوجود ليس لها حال غير ان يكون موجودا وعلة الوجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة

عبارة المباحث هذا ذكر بعبه شق الاول فان كان بسببه تلك الماهية والسبب متقدم بالوجود على المعلول لزم ان يكون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها فيكون موجودة قبل ان يكون موجودة وذلك يقتضي ان يكون موجودة مرتين والثاني يلزم التسلسل

لبعض

لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء وكل ماهية لها لازم هو الوجود ولا يجوز ان يكون لانها معلولها وقد تبين هذا في الشفا والاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت ماهيته سببا للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان يجامع العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف الى حال وجودها ومحال ان يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود فيكون علة الوجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيتبعها المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث وجود فاذا لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يقال الوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز ان يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود فان يوجد تلك الماهية في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها تكون معدومة وما لم يوضع المثلث وجودا لم يكن لتلك الماهية وجود فليس يمكن ان يقال ماهية الاول يعرض لها الوجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقال انها وان لم توجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يقال انها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود فان ماهية الوجود لا يخلو عن ان تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت ماهية بل هذه الماهية توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه الماهية وايضا فان عدم ماهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون ح ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج اذن ان تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم الوجود فيكون قبل اللازم الوجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا محال فاحتفظ بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام **نقد واشارة** قد دريت ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للماهية كون ولوجودها كون اخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تحصل في حد نفسها في غاية الكون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتين فانصباغ الماهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الوجود الى ماهية ووجود حاصل لها فيصفها به كما ان المبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا متحصل الا به بل ذلك المتحصل نفس

حضر شاه محمد

محصله كان المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب المهية على ما يتألف منها وتقدم المهية
على لوازمها فهذا نحو آخر من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فليكن
تقدم المهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما القادرة
من دون تقدم احدهما على الآخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود والمهية منتزعة عنه متحدة به ومن قال من
المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور من الجاعل والتقرر في الاعيان لكونه
نفس التقرر في الاعيان والمهية مفهومة منه متحدة معه فيكون نوعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثر اذ المهيات
غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف على ما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود لا يكون من الجاعل
لم يكن هناك مهية واذا صدر الوجود تقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال
لها في الكون والحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متاصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف
يكون من لوازم المهية والتقدم بين المهية ولازمها والتأخر كالاولى تحققتين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع
انسحاب حكم الوجود عليهما لا بمعنى انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالمهية في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود
وان لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها توضيح وتنبيه الشيء
اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا محالة يكون امرا يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن
ان يكون سببا لصفة وصفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا
غير الوجود شيء متقدم بالوجود على الوجود وهذا ما ينبه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون
سببا لوجوده فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود
الذي هو موجود بذاته وهم وايضاح ولك ان تقول ان ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فان الوجود
لو كان سببا لوجوده وكونه والسبب متقدم بالوجود لكان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال الخ
بانا لا نم انه محال فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود لا يتقدم لا بنفسه بل بوجوده
ولا شبهة في عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون
موجودا للانسانية ولانه انسان واما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا

اذا كان مفهوما موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل
كونه موجودا وهو محال الحق ان لا يكون الانسان موجودا الا من علته وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون
غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو
كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى
لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل الاول
ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا يخفى وهنه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود
والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما ان الاجسام يختلف بالمادة
والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض العلماء وفيه تامل
الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها
موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي المهجز ثيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت
ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية
امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا
محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية ورائها
وقع ممكنا كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من مهياتها ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا محال
فالذي كان في الوجود واجبا فليس مهيته وراء الوجود بحيث يفصل الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا
يشوبه شيء من عموم وخصوص هذا كلامه نور الله سره واري انه برهان متين وتحقيق حسن ولا يرد عليه بانه لا
يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض لم يكون ذلك جزئيا متشخصا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية
لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة
نحو وجوده كما راى اهل الحق المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكلما يفصل الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في
مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة الا المانع خارج عن نفس مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان
والامتناع من لوازم المهيات والذوات اذ المنظور اليه في تقسيم الشيء الى الامور الثلثة حالة في نفسه مقيسا الى الوجود

فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة
لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي
العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما فرض واقعا وبطلان شقوق التوالي باسرها يستلزم بطلان المقدم وهو
كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتاكد المتشخص بنفسه لا
يلحقه عموم ولا خصوص ومما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ثم ولم لا يجوز
ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم والزيادة عليها ولو سلم
عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح م ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما لزم ان يكون الواجبات غير
متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية
موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا تقتضي
شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر من الامور الخارجة عن نفس المهية لا يابى عند
العقل ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في
الواجبات عددا كان او كيفيا مرتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب مهية
كلية يمكن ان يعرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما
خارجين عن نفسها فلا يابى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان
والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب
لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة
الغير الواقعة لم يكن واجبة لذاتها ولا الماء ولا ممتنعة ولا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لا انا نحكم بعد ان نجزم
بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة ولا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف ايضا فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الانية لزم
كونه خاليا من المواد الثلث وهو محال شك وازالة ولعلك تقول بانهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم مهياتها بمعنى	غير واحد
ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة يقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا مهية يقتضي لذاتها الانحصار
في واحد فكيف حكمت بان المهية لا يقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان

المهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس وجودها الخاص والوجود لا يقتضيه
المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل
عقل لازم لمهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم المهية بل بمعنى كانه بحيث لو حصل الخصوصيا
يتعين به الشيء الوجه الخامس وهو قريب الماخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو
كان زائدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى الفصل المقوم فيتركب ذاته وهو محال اما كلما صح على الفرد
صح على الطبيعة من حيث هي وكلما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد
من حدوث العنصريات وزوال الصاحح وقوع الامكان على مقولتها الذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر لزم فيه
جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكلما له مهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب
ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى مهية سوى الوجود شكوك وازاحة قد اورد على كون
واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من الايراد منها لو كان وجود الواجب مجردا عن المهية فحصول هذا
الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو محال كما سيجيء
وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير كما لا يخفى
في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فان يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي
هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص او الغنى والفقر عند حكماء الفرس
والخسروانيين وهذا التفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير
الوجود التي يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور
اذ المعنى من كون الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذا تنزلات مراتب الوجود الذي
هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما نشأت من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على
حقيقتها المتفقة في اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات
ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستلزامه كون وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركيب المبدأ الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد

القائلين بان الجوهر جنس لما كثر من الانواع

لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم يختلف عنه لفقدان شرط المبدئية والجواب كما مرّ أن ذات الله تعالى الذي
هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتاً وحقيقةً كما هو عند الجمهور من المشائين عاوناً صلاة وغير كما هو عند الأقدمين
ومنها أن حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الأشياء لأن حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان وحقيقته تعالى منافية
للإمكان واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات على أن وجود الواجب تعالى يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً ثم
ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته
وأجيب بأن وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزءاً منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لأن معروض الوجودات الممكنات
لا ينافي مشاركة الواجب إياها في معنى الوجود وأيضاً كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها — الظاهر أنه من تتمة التضعيف
في اللوازم لأن وجوده يقتضي التجرد والوجوب ووجودات الممكنات يقتضي الإمكان والقيام بالغير فإن صح الاستدلال باختلاف
اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ما
ذهبوا إليه فالحق في الجواب على طريقة المشائين أن يقال إن وجود الواجب تعالى لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة
الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الذهنية وهذا المفهوم وإن كان معنى واحداً حقيقياً لكنه
لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها أن الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان أعني
الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة أن وجود الجوهر غير وجود العرض وإن كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب
الواجب تعالى من الوجود والتجرد مع أنه عدمي لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب تعالى أو بشرط التجرد لزم أن لا يكون الواجب
واجباً لذاته وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون وإن كان
مع الكون فإما أن يكون الكون داخلاً فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب أو خارجاً عنه وهو المطلوب لأن معناه زيادة
الوجود على ما هو حقيقة الواجب ويوضحه أنه لا شك في أن معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص إما أن يشتمل
على معنى الكون والثبوت أو لا فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعاً إذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه وتحققه وإن اشتمل
على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتياً له فهو إما أن يكون جزء الواجب أو نفسه وأياً ما كان يلزم أن يكون له حقيقة نوعية
كلية وأنه محال والجواب إما عن الأول فبأن الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لأنه متقدم قائم بالذات
عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو أمر عقلي كالشيئية ونظائرها عليه

كما أن لكل موجودية الواجب تعني ماهية الوجود ليست أمراً وراء نفسه كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات من أن ماهية الحق وجوده
لا بوجود يلحقه من خارج وليس كالإنسانية التي هي موجودة بأن لها وجوداً خارجاً عنها بل هي نفس الوجود لا وجود يلحقه وهو نفس
الواجبية وهو معنى بسيط وإن كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب أو إن كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يحمله
أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازماً لا يرفع ذاته وهو له من وجوده الحق لكونه موجوداً أو جعل أنه موجود وأصله وهيئته
فسئل سؤال التصعيف هل هو بوجوده وجود لا فسيح بأن له وجوداً إلى المعنى العام على أنه لازم أو ذو شيء وقيل هو ليس بوجود على
أن وجوده صفة الشيء هو فيه وأشار في التعليقات الشيء الثاني حيث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ
مجاز معناه أنه يجب وجوده وصحته بأنه يجب وجوده وهو بعينه والحاصل أن حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص
معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بأن الحصة من الكون في الأعيان زائدة على
الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب تعالى زائداً على حقيقته
وبأنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين مع أن الأولية لأحدهما العارضية والآخر المعروضية إذ لا نزاع لأحد في أن
مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما إنما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة إنما
النزاع في الوجود الخاص أهو عين حقيقة الواجب أم زائد عليها فإن وقع في كلامهم أن الوجود المشترك عين في الواجب زائد
في الممكن كان معناه أن مصداق حمله ومطابق صدقه ذاته بذاته وفي الممكنات ليس كذلك وأما من الوجه الآخر فبأن الوجود — في الواجب
ليس بكلي وإن كان مطلقاً مشتركاً فتأمل في هذا المقام فإنك لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين ومنها أن الوجود
معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب منع في الشهور أن المعلوم هو الوجود
المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب **لمعة إشراقية** أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي
الصوري فهذا مما لا خلاف لأحد من الحكماء والعرفاء وقد أقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليس إلا نحو وجوده العيني الخاص به
وليس الوجود الخاص بالشيء متعدداً في اختلاف الهيئة فإنها أمر لا يأبى تعدد أنحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس إلا نحو
أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة وأما أن ذاته وحقيقته غير معلومة لأحد بالاكتناه إحاطياً عقلياً أو حسياً فهذا
أيضاً حق لا يعتريه شبهة إذ ليس للقوى العقلية والحسية التسلط عليه بالإحاطة والاكتناه فإن القاهرية والتسلط للعلة
بالقياس إلى المعلول والمعلول إنما هو شأن من شئون علته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده وأما أن

لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً فليس كذلك لما بيناه أن يلاحظ ذاته المقدسة من الحصر والتقييد بالمكنة والجهات
والأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض وكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه
وقصوره وشيعته عن الإحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوى والمواد لا لمنع و
بخل من قبله تعالى فإنه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلى كل أحد من كل أحد كما أشار إليه
في كتابه المجيد ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وقوله وإذا سألك عبادي عني فإني قريب فهو متجاوز في العلو الأعلى من جهة كماله
الأقصى وفي الدنو الأدنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني في علوه وإليه أشير في الرواية عن النبي ص لو دليتم — لو دليتم
بأرض السفلى لهبط على الله قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به إلا من — لهبطتم
جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا
له لأنها أغزر وأوفر وأشد استغراقاً وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الإلهية الواجب لذاته أجل الأشياء وأكملها لأن كل
جمال وكمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله فلعظم الجلال الأرفع والنور الأقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتألهون
العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لأن شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما
منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا عن اكتناهها لأن شدة نورها حجابها فنحن نعرف الحق الأول ونشاهده لكن
لا نحيط به علماً كما ورد في الوحي الإلهي ولا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم أن معنى كون شدة النورية العقلية أو الحسية
حجاباً للعقل والحس عن الإدراك يرجع إلى قصور شيء منهما وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فإن الحجاب على حقيقة الواجب
منزه لأنه وجود محض النورية بلا مصحوبية شيء من الأعدام والظلمات والنقايص والآفات فإن قيل فإذا جوزت كون ذاته
معلوماً بالحضور الإشراقي للنفوس المتألهة ولا شك أن المشهود بالشهود الوجودي ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من
وجوهه فكيف لا يكون معلوماً بالكنه والمشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا لما لم يكن للمعلولات مشاهدة ذاته
إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهود
الحق له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فإنه يحصل بترك الالتفات
إلى الذات والإقبال بكلية الذات إلى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وإنيته عن إدراك الحق ولا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم
يبصر بانفعاله عن الشهود ولم يبق له حكم وإن أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقياً كما قال الحلاج

بيني وبينك إنيّ ينازعني فارفع بلطفك إنيّ من البين **حكمة عرشية** اعلم أيها الحقيقة أيدك الله تعالى بروح منه أن العلم
والجهل قد يكون بسيطاً وهو عبارة عن إدراك الشيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأن المدرك ماذا و
قد يكون مركباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأن المدرك هو ذلك الشيء إذا تمهد هذا فنقول إن
إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته لأن المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق
معنى الإدراك وتخليصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحصلين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس إلا نحو
وجود ذلك الشيء سواء كان الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً وسواء كان حضورياً أو حصولياً وقد تحقق وتبين عند
المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء أن وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هويته المرتبطة بالحي القيوم ومصداق الحكم
بالموجودية على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الحق وسيقيم البرهان على
أن الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله فإذن إدراك كل شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على
الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن إلا بإدراك ذات الحق تعالى لأنه صريح
ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة أخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع
إلى نفس ذاته كما سيتبين في المقام اللائق متأملك إن شاء الله فكل من أدرك شيئاً من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري
وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين عليه الصلوة والسلام ما رأيت شيئاً
إلا ورأيت الله قبله أو معه أو فيه والكل صحيح فظهر وتبين أن هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل أحد من
عباده ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مر وأما الإدراك المركب سواء كان على
وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته و
آثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصواب وإليه يرجع حكم الكفر
والإيمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الأول فإنه لا يتطرق إليه الخطأ والجهالة أصلاً كما في
الفارسي دانش حق ذوات را فطريست دانش دانش است كان فكريست فإذن قد انكشف أن مدركات
الحواس ومدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول والمقصود الكامل للإنسان فبعينه يشاهد
وينظر إليه لا على وجه يعتقده الأشاعرة وبأذنه يسمع كلامه وبأنفه يشم رائحته الطيبة وبجميع ظاهر بدنه يلمس لا على وجه

يقول المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فهو انه المحبوب الحقيقي لجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته من الامكنة والجهات و
تجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه ما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل
جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم ساجدون له شاهدون به سامعون لكلامه واليه الاشارة
بقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصور ان بدون المعرفة وقوله تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على ان كلا من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدءه ومعيده ويسمع كلامه
اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر قوة السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن
الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرنا ومنور لما قلناه
وهم وازاحة او لعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا يختلف
لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف
ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوده الى منفصل والجواب في المشهور منع كونه طبيعة
نوعية متواطية وبمجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقايق فيجوز ان يكون
الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق
عليها سواء كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور
الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افراد متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها
بالتشكيك واثره في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا
اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقايق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة
الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما لا يكون كليا لا
جزئيا ولما له التعين بنفس هويته العينية ولا يحتاج الى تعين اخر كما لا يحتاج في موجوديته الى وجود اخر لان وجوده ذاته
وسيتبين في بحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس الحقيقة فحقيقة
الوجود ما لحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية و

سبب م

التمام والنقص لا بامور زايدة عليها عارضة لها وهذا وضوحه يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب
الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوي
في المفهوم والتساوي في الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع
اصراره على شبهته التي زعم انها في غاية المتانة بحيث لا يعتريها شك وهي ان مراتب الوجود ان اقتضى العروض او التجرد يتساوى
الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان زايدا فهو المطلق والا فاختلافه في العروض واللاعروض
على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك فضعيف لاستلزامه العروض في الكل فيقال له كلاهما فاسد اما الاول فلان
المتواطئ بما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الوجود الخاص و
هو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قيوما بذاته لكونه حقيقة متخالفة
لساير المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصل الحقيقة الوجودية وغيره من
الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال اثره وجلاله واما الثاني فلانه في وجوب كون المشكك
خارجا عن حقيقة افراده ومراتب حقيقته كلاما سيما في بيانه ان شاء الله تعالى فصل في ان الواجب لذاته واجب
من جميع جهاته المقصود من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب
له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من
الناس فان ذلك هو الذي من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة
منتظرة كمالية يمكن حصولها لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال من عالم الحركة والاوضاع الجرمانية
وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف وللاصل المذكور حجتان احديهما ما يختص باثباته في الواجب
تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية بحسب ذاته للزم التركيب في ذاته وهو ما اطلع على استحالته في الفصل
التالي لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا جوازا او امكانا وثانيتهما
ان ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شئ من صفاته حاصلة له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير و
وجوده علة لوجود المعلول وعدمها علة لعدمه وشيئيتها لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من

يقدم

فيه تجهة وعدمه علة لعدمه ود كه لو ل
تستلزم كون وجود العلة علة

حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود
الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت الغير
العقبة وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت
الضرورة مقيدة لم يكن ذاته ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته
بحث وتحصيل وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة وعدمها بالغير لا ان
يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير
فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما
فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم
محالا اخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه فالاولى ان يقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على
الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك
الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال بعين ما
ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون
وجوب الذات ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم
فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبار العدم وجودها وعدم عدمها حتى
ينافي تحصل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع و
ايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبار الوجود ما لحقها او عدمه ومع ذلك لا يخلو الماهية من احدهما في
الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها لا يحصل
ذلك العدم الا بما لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب المقوم له لانا نقول مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعلية والتحقق
من خارج ليست وعاء الكون الواقعي لشئ ولا العدمه اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها وذاتياتها اثباتا ونفيا ولا علاقة
لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كانت مصحوبا بها غير منفك عنها
في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وتحصله فلا يمكن ان يكون مرتبة بحيث لا يكون لها تعلق

بشئ لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام ورفع الفقدانات ودفع البطلانات عن
الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده بذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى اخر كما في صفاته الكمالية له تعالى اذ هو التام وجودها
في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون
متاخرا عنه بمراحل لا يفي به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل
تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عما سواه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون
لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود او العدم وايا ما كان لزم اعتبار علته معه اذ كان حصول ذي السبب وجودا و
عدما مستفادا من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله لكن هذا
غاية ما يتاتى لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال عليه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذاته المبدء
تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها
وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع ان ذات الواجب تعالى غير كافية في حصولها لتوقفها على امور مغايرة متجددة
متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما الهمه الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال ولا نبالي ان يكون ذاته ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة بل من حيث ذاته ولا يرتضى به من استشرق
قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كما في حواشي التجريد وغيره حيث قالوا ان واجب الوجود
بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير والغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات ولا
بالغير ايضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهي ايضا واجبة
الحصول له تعالى لان وجوده تمام وفايض فيضه وجود منبع لو تصور ههنا واجب وجود آخر او ممكنات اخرى مستندة الى
واجب الوجود آخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا لان وجوب وجود الاشياء انما ينشأ منه تعالى فكما
ان لها وجوب بالغير الذي هو سببها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس
الى الغير ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يابى الا ان يكون الشئ واجب
الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبيل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشئ
رشحي الوجود ظلي التجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشئ واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه

وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا الصدق والتحاق
والاتحاد من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء مبدئه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق
ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية والقيومية اليها واضواءها الساطعة على الذوات القابلة للوجود
ليست متاخرة عن تلك الحيثيات المكثرة وليست اضافته كساير الاضافات التى تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب
والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته يعنى ان ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما
فكان بعلمه الاجمالى الكمالى يعلم جميع الاشياء وبنسبته اليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يتم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية
فى انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبتها واضافتها اليه تعالى فليس فى عالم الهيته وصقع ربوبيته شئ من المعانى العدمية
كالعدم والامكان والظلمة والهيولى والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجب من الشيخ وشدة توغله فى العلوم
وقوة حدسه وذكائه فى المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه ما قد تفطن به فى غير الشفاء حيث
ذكر فى التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وفى كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم
الاول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت ولما ما يتراءى من تجدد الاشياء و
تعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الغيبة و
الزوال عن بعض اخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسياتى تحقيق هذا المقام
عن ذى قبل ان شاء الله المفضال المنعام فصل فى ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر فى شخصه على ما يتوهم
اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر فمجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب الوجود اخر من دون الرجوع الى البرهان
كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بيناه من ان التعين نفس حقيقته يكفى فى اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس ماهية
شئ كان نوعه منحصرا فى شخصه بالضرورة واما قلنا لا يكفى فى ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفة واجبة
الوجود ويتعين كل منهما بنفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود فى معنى واجب الوجود
فنقول لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكانا مشتركين فى هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور ولا بد من الامتياز
اما ان يكون تمام الحقيقة فى شئ منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من ان
وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فهو التركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء

وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب فى تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشئ اذا كان
زايدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضى لشئ فهو معلل اما بذلك وهو ممتنع لان العلة بتعينها
سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما بغيره فذلك الشئ يكون محتاجا اليه فى وجوده لا فى تعينه اذ
التعين للشئ اما عين وجوده او فى مرتبة وجوده ولا احتياج فى الوجود لما فى كون الشئ واجبا بالذات قيل هاهنا بحث
لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان
تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبى الوجود فى وجوب الوجود لا ان يظهر من نفس
ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما فى وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول
ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق الموجودية ومحكى عنها بالوجود
بلا انضمام امر او بلا ملاحظة حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما تعقل قد المتصل
مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصورى للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئا ذلك الشئ هو الموصوف
بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشئ واجب الوجود
ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكى عنه فى الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفى الثانى هو مع حيثية اخرى هى صفة قائمة
به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس هويته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها حيثية
الوجود لا فى مرتبة ذاته بل بحسب درجة متاخرة عن درجة ذاتها من حيث هى هى حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا
ذاتيا لها فى اتصافها به ولحوقه لها يحتاج الى سبب اذ كل عرضى كذلك فلا بد لها فى اتصافها به من عروض هذا الامر الى
جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى بعينه فانها اذ جاعلية الشئ لنفسه فى وجوده ووجوبه
ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة تكون فى حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا
يكون واجبا بالذات فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شئ فذلك الشئ بما قد عرض لها واجب الوجود
عروضا لزوميا او مفارقيا هذا رجم شيطان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذى هو من اصول المباحث
الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها ما يتوقف على ان الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتاكد
وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده

مستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها فى كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها
بما ينفع فيما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة عليه اللعنة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين
لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة وانى قد وجدت هذه الشبهة فى كلام غيره ممن تقدمه زمانا
وهى انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته
ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما فى هذا المعنى العرضى المنتزع عن نفس
ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنهما اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيلان اما الثانى
فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام فهو ممكن فى حد ذاته ناقص فى حريم
نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير
عنه به مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعانى غير مشتركة
فى ذاتى اصلا وظنى ان من سلمت فطرته التى فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث
كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداق الحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة
كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما فى تمام الماهية لا من حيث عوارضهما المختلفة المتخصصة او
كانت مشتركة فى ذاتى من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية
او فى عرضى كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة فى امر خارج
نسبى كالحكم على المقولات الكثيرات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا
انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسها او كانت متفقة فى مفهوم سلبى كالحكم على ما سوى الواجب تعالى
بالامكان لاشتراكها فى سلب ضرورتى الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التى ذكرناها من الجهات المتفاوتة
فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة
ذواتها فى انفسها بلا انضمام امر اخر واعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك ما به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين
فيها فيستدعى التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجرى مجرى الجنس او المادة والاخر يجرى مجرى الفصل او الصورة
والتركيب باى نحو كان ينافى كون الشئ واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدر بلا انتزاع وجهه

المعلوم بديهة اذا ادّانا النظر والبحث الى ان حقيقة ما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والموجود المطلق الذى لا يشوبه
عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شئ اخر له ايضا هذا
الوجود فرض المباينة اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات
عظم الله قدره بقوله وصرف الوجود الذى لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز فى صرف شئ فوجوب وجوده
الذى هو ذاته يدل على وحدته كما فى التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما فى قوله او لم يكف بربك انه على
كل شئ شهيد برهان عرشى ولنا بتاييد الله تعالى وملكوته الاعلى برهان اخر عرشى على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع
الاحتمال المذكور ويستدعى بيانه تمهيد مقدمة وهى ان حقيقة الواجب تعالى لما كان فى ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا
للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته ولا لزم احتياجه فى كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب
تعالى جهة اخرى فى ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا لزم التركيب فى ذاته من هاتين الجهتين ابتداء
او بالاخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجئ فنقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا و
واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجوب
والوجود اذ لو فرض كونه فاقد المرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو
موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق فى ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل
فيتركب ذاته من حيثيتى الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة يتقوم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا
يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر فى الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا
تمهدت هذه المقدمة التى مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون واجبا لذات الواجب تعالى وان كان فى غيره يكون حاصلا
مترشحا عنه فائضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب لا يكون بينهما علاقة ذاتية لما مر من ان الملازمة بين الشيئين
لا ينفك من معلولية احدهما للاخر او معلولية كل منهما لامر ثالث فعلى اى واحد من التقديرين يلزم معلولية الواجب
وهو خرق فرض الواجبية لهما فاذا لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للاخر ولا منبعثا منه
مترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما بذاته ليست محض حقيقة الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا
لحصول شئ وفقد شئ اخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة

بالذات ص ... الزومية ص

... لما انه اثبات لكماليته وفاقد المرتبة وجوبه سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذاته كل واحد منهما ص

ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي يجب للوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع من هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة **فصل** في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزوم معان من التشكيكات الجزئية في هذا المقام الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخلو عنها شيء من الاحكام وكلا منها ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل ممكن معلول لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي قدس سره انه لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا اعقله عاقل مستندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تاكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليا على الموجودات العينية اليس الممتنع والممكن العام نقيضين واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما المثبت له في الخارج اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه فاذن يكون لمثل هذه الامور وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يتأبى عن هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرابطي وان احدهما هو الوجود الذي في الهليات المركبة دون الآخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود زيد مثلا هو بعينه وجوده لشيء معنا

ولم يمكن ذاته صح

يستلزم ثبوت

غير معنى قولنا وجود زيد في نفسه هو انه موجود لشيء وان يجوز في الاول لا الثاني وان يكون من الامور الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يسلم الفساد اللازم والتزم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن هيهنا نشأت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدل على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج شيء من المنفصلة الحقيقية ولك ان تدفعها بما فصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **نقل الاتفاق** ان ما اشتهر بين الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول والحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه في التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا منافاة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات الخارجية بها وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتاخرين سيما الشيخ المتاله صاحب الاشراق برد الله مضجعه وبما حققنا انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهما مفاد الا امكان له ولا امكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت وما له ثبوت فهو ثابت فانه ان عنى به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عنى به انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الحيثيات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في ساير الطبايع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل الوجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلوب سلب لطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا السلب فيكون ثبوتيا اما

وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت واعني به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة فقط يقع جزءا من بيان السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من بعض كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان البصر جزء من العمى ان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى ويستعمل في مباحث المهيات ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباهها من المعاني العقلية انما يقطع لزوم السلاسل المتولدة الى لا نهاية في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية بحيث لا ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان التسلسل هيهنا بمعنى لا يقفة لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان ينساق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا اليه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله امر كذلك لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان مثلا فيعقلنا بصورة ويكون معقولنا الانسان فنحن ح لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورة اليها وجدناها عرضا قائما بغيره و ما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوانه لك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة لادراكها لا انا اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانا جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان هذا بين الفساد فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة للقوة العاقلة بها تتعرف حال المهيات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة الى كون شيء من الثلثة موجودا او معدوما وما واجبا او ممكنا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بهذا الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعدما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه

لانه جزء من السلب

كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليس شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليس شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى يجر الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمول هما متباينان بالذات يراد به ما لا ينافي التحقيق لان لهما ذاتان متباينان فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا يقبل الالوان ويظهر به الحقايق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي في قوته ان يصير شيئا **قاعدة** واذا تحققت المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اصلا مطردا في جميع الطبايع العامة المتكررة كالوحدة واللزوم ومضاهيها فانها سواء كانت بازاء ما في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهوماهما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجودية موجودية وهكذا الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم نكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لانفسدت الملازمة الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لايجابات صادقة قلنا تذكر ما بيناه لك وسقناه اليه فطانتك كيلا تقول رويتك من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس شيئا من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استونف النظر في لزومه اولا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن اللزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه المنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محالة ينقطع بانقطاع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة

والوجود

في نفس الامر بوجود ما هي منتزع هي منه وليست موجودة بصورة متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة ام من الثاني فا
الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او كوجود الجزء المتصل
الواحد بوجود الكل فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق
الايجاب الخارجي عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها عليها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكان خصوصية
القضية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بنحو اسره فانه
يقتضي النحو الخاص بمكانه لك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود وكان المطلقة يقتضي وجود
الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم شئ لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا
طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود
بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الاخر كلزوم انقطاع الامتداد الجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون
كونه بحيث ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد يجب كونه صحيح الانتزاع منه لا انه موجود بالفعل وقد
يكون كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه
من شئ الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من
الوجود اي صحة انتزاعه من موجود بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه و
لا نرى مع كونه قد عنى نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شئ بالقوة
من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه باللزوم او باللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط
الغير المستقلة في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة بالعقل الملاحظة
بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس وليس في هذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل
حقيقيا ذهنيا فوجوده بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابي بل ولا سلبي
ايضا ووجود الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي
والعرضي فان وجود السماء في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء في مرتبة وجود ذاتها ليست لا فوقية ولا نقيضها
تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متاخرا عن وجود ذاتها فالحق على ما يعلم من ان اللزوم لم يتحقق اصلا يكفي في

كون

كون احد الشيئين لازما والاخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم
بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود اللزوم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه هو الحصول الذي يلحق به حين تحققه
مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظته بهيئته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته
في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها
سلوب الاشياء واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك ولذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا
ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان بعينها كذلك وقد يراه الوجود بما وقع ظله المعنوي الانبساطي على جميع المهيات والمفهومات
حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الاولي لا بحسب
الحمل الشايع الصناعي فتدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من مواضع الانظار اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع
فيه كثرة او اثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليها
بشئ حكما صادقا بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية الخارجية صار كل واحد منها له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس
شئ منها موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لها لنحو وجودها المستعدة لها قبل حدوثها ثم الوجود على
رايه امر عقلي انتزاعي ليس لا تحصل له الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء
المتعددة من حيث تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات
الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شئ بمحمول خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام
ما يقتضي خصوصيات الوجود لموضوعات ينافي ما ذهب اليه من الاكتفاء في الحكم على شئ بمحمول واقعي بالفعل بوجوده
الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج
واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت الوجود
بالفعل في الذهن على وفاق ساير القضايا ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها اشتراط صدقها بوجود الموضوع من
الممكنات فكيف يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا
ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه واما رابعا فلان معنى اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا
ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان فكيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي

لشئ لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع
اي كيفية الرابطة اذا كان امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف
الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر
عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في
جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة **فصل** في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ
الامكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي
العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى
احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما توصف به النسبة المتحققة على
طريقة المجاز من باب وصف الشئ بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب
وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر اذ ما في نفس الامر
اما الوجوب او الامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما جامعا لما هو في نفس الامر بحسب الواقع ليس الا احد
الامرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بجامع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو مادة بل جهة ثم اضطر من
الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف السلب فحاذ من شان الدخول
على كل منهما واوقع على الممكن وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا للضرورتين في الممتنع صح
الجانبين اذ بحسب دخوله على الايجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب ولما لزم
وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا وضع منقولا خاصيا لسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب
جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان المعنى الاول امكانا عاما او عاميا
والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسبه على ثلثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب
المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او
وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين
طرفي الايجاب والسلب كالكتابة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة الانسانية الى ... وجودها وعدمها والضرورة

بشرط المحمول وان كانت مقابلة هذا الامكان بالاعتبار فوجا ... يشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان
من حيث الماهية واخصية هذا المعنى من الذي قبله ليس الا ضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع
هو ما بحسب حال الشئ من ايجاب او سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور اما
موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه من حاق الوسط الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على
الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما في
الحال فقد غفل ان حسبان ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود ... اذ فرض العدم في الحال ايضا يخرجه
الى ضرورة العدم فان لم يستضر بذلك فيستضر بهذا فترجيح احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا اول ما يناسب النظر المنطقي
والانظار الجلية واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد من احدى الضرورتين الوجوب باعتبار
احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما
بحسب الحال والاستقبال الممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين
طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد ينظر في تعين احد
طرفيه هو كذلك في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما في الازل والابد جميعا بخلاف علوم المبادي
واوائل الوجود فان علومهم علية احاطية ايجابية بتة لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب الالهيات الغير
المستوعبة لشئ من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشئ من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنون انه
الممكن صح كذلك في الواقع والتحقيق يا باه لان الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته ممتنع بعدمها فلا يعلم من الامكان الا الامكان فلا
يتصور ان يعلم منه انه واقع او غير واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا
لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شئ واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود
ذلك الشئ لا محالة وصار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل تنتهي
الى واجب الوجود والحادث ممكن فهو بسببه وما لم يجب بسببه لم يوجد وسببه ايضا واجب لغيره الى ان ينتهي الى
فلما كان هو عالما مسبب الاسباب من غير سبب فحيث علمنا ما كان من ترتيب الاسباب كان عالما به بوجه ما ... والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود
ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشئ ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل

السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم
كما يعلم في الشتاء ان الهواء يحمي بعد ستة اشهر لان سبب الحمي كون الشمس قريب المرور من سمت الراس وذلك في وسط البروج الشمالية
لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنته التي لا تبديل لها ان الشمس لا تتغير سيرها وانها
ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسيوجد ايضا ما كان من ذي قبل فكيفية علم الله تعالى بالمتغيرات انتهى ثم قد يطلق الامكان
ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية
من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل كثرة تحقق الاكثر والاقل مما
لا بد منه وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الامكان بل امر ثابت
مع حدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام ورفع الابهام عند تعيين
الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح في موضعه انشاء الله
فهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزءه **فصل** فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية
التي هي مواد العقود على اسلوب اخر ان كلا من هذه الطبايع العقلية يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس
الى الغير ثم ان العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات او بالقياس الى الغير فيسقط من الاحتمالات
التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع
الطبايع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها الا في الهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة
بامكانها التي هي حالها في نفس الامر بحسب مرتبة مهياتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة
في حق كل واحد منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها التصورية لا بحليتها البسيطة او المركبة لا بايجابه نفسها
او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق في حقها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلبهما ايضا
ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها الا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل
الامكان على الهية كنظيرها من قبيل الثانية دون الاولى كيف ولو كان القسم في الاقسام الثلثة حال الشيء بالقياس الى الوجود و
العدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة منه لم تكن القسمة عقلية حاصرة فان
الهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من الثلثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون

نفسها

نفسها ايضا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل
على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى
انما نشا من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات
مثلا مصداقا لوجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته ولهذا احتجنا بعد تحصيلنا الاقسام الى استيناف بيان وبرهان على كون
وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار اخر متاخر عن نفس ذاته وفرق بين كون الذات مصداقا
عليها لصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره من ان الهية الامكانية لا تنفك عنها الامكان
في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود شامل لعدة اقسام منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء
وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة هيهنا ذاتية ازلية ومنها ضرورية المحمول الى الموضوع لا يكون
الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة هيهنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به
ومنها ضرورية يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا القوايم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر
الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع وجوده
بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري جل مجده والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود
المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود المحمول له
بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان اقتضاءها للزوجية عين اقتضائها
لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يتنوع انواعا ممكنة يصدق في كل منها بحسب الامكان الخاص امكانان عامان موجب
وسالب والموجب فيه يستلزم السالب ويكون العقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة والامور المركبة فرضا من الواجبات
او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل العلة هي خصوصيات
الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما لشيء من
الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا لغيره واما الثلثة التي هي بالقياس الى الغير فهي
لا تصادم التي هي بالذات في التحقق وان خالفتها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية
او معلولية لشيء اخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء

بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير يابى ذاته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء
ذاتي او لحاجة ذاتية ووجود تعلقي ظلي وقد وقع في الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض
لكل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم علته او عدم معلوله وكذا يعرض لكل معدوم بما هو
معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان مقيسا الى الغير لا
يعرض الواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا اخر وبالقياس الى ما
فرض مجعولات واجب اخر ويعرض ايضا للموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى البعض والمعدومات ممكنة او للموجود ممكن مقيسا
الى المعدوم ممكن وبالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة
بالذات بالقياس الى معدومات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس
الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها ان يكون هي ما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الاولى او
بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بتماميتها بحيث لا يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع
عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه
فليعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كون الاخر بحيث يكون هذا
غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق
حال تحقق ذلك الاخر والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير فذلك لا انه اعتبار حال الشيء
بحسب تلازم حال الغير عند ما يلحظ مقيسا اليه بل من حيث هو له في نفسه من قبل افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم
في فلسفة العامة واما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كشف لاهل الطريق فوق قاعدة تمام المعلول واجب العلة وبالقياس
اليهما جميعا لا لجلالة العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظرا الى الاخر والامتناع بالغير
هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو
يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في
عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الاخر او وجوده بالنظر الى عدم الاخر والامكان
الخاص بالقياس الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدما حين ما يلحظ مقيسا

اليه

اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة المعلولية والعلية او الاتفاق في معلولية علة واحدة
ان يكون **فصل** في ان الامكان يستحيل بالغير لما يقتضيه قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو
في ذاته اما ضروري الوجود او لا فاما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما يتركب من
الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها حقيقة تكون منفصلتان او اكثر فحكم
الشيء باي اعتبار وحيثية اخذ لا يكون الا احد هذه الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته وصفه مع قطع النظر عن تاثير الغير
فيه من جملة هذه الثلثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة
امكانان احدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر
ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعا كما مر في الوجوب من انه لو كان بالذات
لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد كما لا يتصور
لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او الحيثيات المكثرة للذوات
ضرورتا وجود واحد او ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبايع ذهنية
لا يتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل واحد منها الا بتعدد ما اضيف هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فمع عزل النظر عن
الغير اما يصح في حد ذاته ممكن فكان لشيء بعينه امكانات وقد علمت بطلانه او ضروري احد من الوجود او العدم فعند ازالة
ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكان معاندا لما استوجبه بطباعه وليس كذلك اذ كان الوجوب او الامتناع بالغير حين
كون الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضاءها سلبهما وبينهما فرق
اذ الاول سلب تحصيلي الايجاب سلب او ايجاب عدولي والثاني ايجاب لا احدهما والسلب البسيط المتحصل بامور كلا نحو
صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا
ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل على مجرد كون الهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء
نعم تساويها في الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج ثابت في العقل
او صحة ايجاب سلب الضرورتين للمهية بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على المعنى الشايع فيها لكن ليس شيء منها حقيقة
الامكان كما يسوق اليه البرهان بل اشد خوضا في عدم التحصل واوكد صرافة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان

بمعنى تساوي الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى السلب العدولي او التحصيلي لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات الموجبة
الى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر عن لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او تخلف مقتضى الذات او ترجح احد المتساويين
ان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي وان انتفاء شيء في خصوص نحو من انحاء نفس الامر مخصوصه لا يستلزم
انتفاءه في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي هي لا
اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الامر وكذا ما بنا في مقتضى ذات الممكن ترجح احد الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي لا يوجب النظر
اليها في نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما نبهناك عليه من ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث
ذاته لم القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ ليس للامكان
حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها ولا فعلية لها لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود ومعه جهة افاضة الجاعل
القيوم والا لكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة
الانسانية تابى ذلك فاذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئا من الاشياء حتى سلب شيء ايضا **ايضاح وتنبيه** ان من
الذاهبين الى ان الامكان الذاتي من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين الشيئين ربما يجعل من براهين ابطال
الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شيء من الواجب بالذات او الممتنع بالذات
الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد الممكن لها علية او
استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام جزء المركب فان كلا منها مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها
بطل الاستقلال من الاحاد ودفع بان في الصورة المذكورة لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير مدخل في وجوده او
عدمه والحق في علية اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لاقترانها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات
لعدم المعلول هو طبيعة عدم احدى علله من الشرايط والاجزاء وغيرها وذلك امر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه والافراد
وان تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس بضاير
في علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم ضاعف الله قدره من ان علة عدم المعلول الشخصي عدم علته التامة
الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشيء معلولا لغيره لكان هو في ذاته جايزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
وامكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او

ممتنعا

ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت
وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما تحقق الامر بان معنى الامكان الذاتي هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة
امر اخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر
عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين اذ
المقسم في الاقسام الثلثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي ذكرناه **دفاع شك** انك بعد ما نوضح لك الى ان كون الشيء
بحسب مرتبة نفسه ما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان
يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب لست في ان يسع لك ان تقول ان الماهية الماخوذة من حيث هي يصح سلب
كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك
الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهية مع ان الامكان الذاتي من عوارض الماهيات لا من جوهرياتها
ازالة ريب وحيث ينكشف لك من قبل في مباحث الماهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي في قولنا الماهية ليس من حيث
هي الا هي حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع
وقيد الذاته لو فعل هكذا لربما يكن الحكم مطلقا كما اذا كان من حول السلب والا يجوز ان يكون الموضوع مجردا منه في نفس الامر
بوجه اصلا فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الاذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهية
اذا اخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان الانسان الماخوذ من حيث ماهيته وطبيعته
يسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك يسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا من العوارض التي هي غير الذات والذاتي
فنقول كل ماهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي هي فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية
فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا بممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيثية ليس بممكن بالذات وكذا
ان لا شيء من الاشياء باي وجه اخذ خاليا عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات قد ان الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك
عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان الماهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العرضيات اللاحقة بان يكون
جهة العروض هي الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية الماخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا يخرج الماهية عنها في
نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي فالعوارض التي لا ينفك الماهية عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف

العوارض التي تلحقها بشرط الوجود فانها حيث تخلو الماهية عنها في مراتبها التي هي متقدمة على الاوصاف الوجودية يصدق
سوالبها على الماهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هي من المراتب السابقة على الوجود فلم
يصدق على الماهية اصلا ومما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصي عن تلك الشبهة بان انفكاك الماهية من حيث هي هي عن
الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الامر كما انها اوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا
المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي تلحق الماهية لا بما هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد عظم
الله قدره ان الامكان لما لم يكن حقيقته الا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبة
الماهية الماخوذة بنفسها والصدق سلب الامكان ايضا ثم قد رات المقسم في الامور الثلثة هي حال الماهية بالقياس الى الوجود و
العدم وهذه حالة ثبوتية اتصافية وان كان بعض القيود للامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة
المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا الاتصافه بضرورة الطرفين وصدق
الامكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين **وهم وتنبيه** ثم لعلك تقول معلولية شيء لشيء
يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده
فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة
العدم يكون بالغير فاذا ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد دريت ان ممكنية الشيء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة
سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الاول
الذي هو ممكنية الشيء وايضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة
وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب واحد مستندا الى سلب علة واحدة بل هما صفتان مختلفتان بالذات مستندتان الى
علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة الى سلب واحد وان كانت لوحدة تاليفية فضلا
عن الحقيقية وانت تعلم ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة والا لم ينضبط الاقسام وشيء من التقاسيم وقد قرر
هو هذه الشبهة في كتاب الافق المبين ادام الله ظلاله مستمرا على العالمين بوجه اخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود
بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذا نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة
العدم بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة

فيكون صادقا في مرتبة الماهية من حيث هي وان كان خارجا عن جوهرها فان مجرد كون الشيء سلبا تحصيليا صح

الوجود

الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود الغيري على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا للسلب الضروري وكذا نقيض الامتناع فاللازم سلب
الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتي منه والمستحيل هو اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتيان الضرورة منه
احضار وتنبيه المشهور من الاوائل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زايدة في الاعيان والمتأخرون
على ان تلك الامور زايدة في العقل على الماهيات الا انها من العقليات الصرفة التي لا صور لها في الاعيان يحاذى بها ما في الاذهان بعد
قد بان لك ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الامة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وانها على سبيل اشكل يكون ثابتة ومغنية
معاونها فرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوجيه لكلامهم والبحث عن مرامهم ان هذه الامور لا يزيد على ما يضاف
هي اليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود والفلك ممكن الوجود
لا يعنى بامكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم في الوجود بل هو
معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعنى به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعنى به نفس الفلكية فلم يكن
معنى واحد وضع بازاءه لفظ واحد غير ما وضع بازاء الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات
بالانسانية فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل
على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك او واحد منها بل امر اخر يعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب منهم وعن قولهم
هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع عز وجل بان العالم ممكن
وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا احتووا الامكان يقولون هو نفس الشيء الذي كان ايضا فيلزمهم ان قالوا العالم محتاج الى
الصانع لان العالم عالم **قاعدة اشراقية** قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها
في الاعيان بان كل طبيعة عامية يقتضي نوعها اذا كانت لها صورة خارجية ان يتكرر تسلسلا مترادفا يتولد منه في الوجود
سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا يكون موجودة في الاعيان فكما انه اذا كانت الوجود
صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني ولوجود الوجود ايضا وجود الى لا نهاية ثم لمجموع السلسلة وجود اخر فتسلسل
مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود لا تسلسل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء الماهية
كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود وتعود اللانهاية مترادفة فكذلك
وكذلك في الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجوب فللامكان وجود ولوجوده امكان الى لو

نعم ... الى الربع ... الى لا نهاية ... ولا يمكن ... وليس ... الى الربع ... 2012

وجب لم يكن عارضا وراء تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية في التضاعف بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب
وبين الوحدة والوجود فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب الاعيان شيء وراء المهية فاذن هذه
الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذى بها شيء في الخارج ولا مبلغ لها متعين في الذهن تقف عنده ويتخصص لزوم
التكرر في الحصول لدى العقول **بحث وتنقيح** ومما يتزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الواجب عند القائلين بصحتها ذا
استحكامها وجودا صرفا ووجوبا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فعندهم ان القضوا النفسي في باب الالهيات
وكونه عندهم اعتبارا محضا لا صورة له في العين وذات البارى تعالى عندهم صورة الصور واصل الحقايق ومنها ان مقتضى هذه
القاعدة وبحسبها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجب تارة صفة لشيء وتارة محصلا بنفسه متقوما بذاته
وبالجملة متفاوتا في انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فيجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني
كالاستغناء في الوجود والوحدة من قبولها اطوارا مختلفة في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية الكمال
منها ان يكون ذاتا احديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه
فموجودية المهيات التي لا حقيقة لها بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفس حقيقة
المهيات الموجودة فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل
ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة
بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور اخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان يفرض للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور
نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين
الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية
وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك البارى وامثالها وكذا
ساير السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات
العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل العظيم في كتاب المشارعات
وصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في انها
ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو

الوجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهوميهما مختلف ونعقل احدهما دون الاخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى
الوجود الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كان الوحدة موجودة كان لها وجود وله وحدة اخرى موجودة
بوجود اخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يمكن ان يقال ان وحدة
الوجود هو او وجود الوحدة هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه
في هذا المرام وبناؤه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن انتزاعهما من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان
امرا واحدا وحقيقة واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلوما ومعلوما او
مرزوقا ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة وكاختلاف الصفات الحقيقية الالهية
التي هي عين الوجود الاحدى الالهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو
وجوده غير حقيقة الاخر ووجوده بل لا بد من دليل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات
الاخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء في بيان ان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات
ولا في الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث
يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا
لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما
لا لامر النفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي ان
يتعدد ذواتها ويتحدد بل يحتاج الى استيناف نظر وبرهان فمع اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في
الذات والحقيقة فكما ان مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم
المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذات دون الثاني بل بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها
بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذا
انكشف وهن قاعدتهم في بعض هذه الامور كالوحدة والوجود واثباتها لعدميته في الخارج فلا تاثير لها فيما سوى ذلك
وبيان كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة بغيرها وقد مرت الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقايق والمهيات فعليك
بحسن التامل وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف المهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع قطع النظر عن انتسابها

الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف به المهية الماخوذة على هذا الوجه لا يكون عينيا بل اعتباريا وايضا الامكان مفهوم سلبي والسلوب
بما هي سلوب لا حظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يتقضى به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا وراء المهية
النظر في المعلول الاول وانه ممكن الوجود كان من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يكون امكانه موجودا لان ترجح الوجود بالغير لا يتصور
الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة
بغيره ولا امتناع لتحقق واجبيه فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح ومؤثر فان كان مرجحه واجب الوجود بذاته فيستلزم احد محالين
احدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول الشيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا محال في الذات
الاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون معللا فضلا
عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول وساير الازليات قائمة يلزم ان
يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء في نفسه وقد اعترفت بان الممكنات لها حدوث ذاتي فاذن امكانها متقدم على
وجوبها الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدم
على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما يقال ان امكان الازليات له معنى اخر غير الامكان في غيرها فان الامكان الحقيقي الذي هو
قسيم الوجوب والامتناع لا يخلو عنه شيء من المعلولات كيف وان لم يكن الابداعيات الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب
والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجدت من مسودات بقيت من الشيخ
الرئيس سماها بالانصاف والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس في
التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الامكان على احدهما دون الاخر انما الكلام في التقدم بالذات
او بالطبع ولا شك ان الامكان اذا كان امرا في العين والوجود بالغير مشروط بالامكان في نفسه وما للشيء من ذاته يتقدم على
ما له من غيره سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص عن هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا
بالمصير الى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظايره موجودات لغيرها معدومات في ذاتها كيف ولو كان
للامكان صورة موجودة في نفسها وان كانت حاصلة بغيرها كساير الاعراض الخارجية التي لها صور في الاعيان لم يكن من لوازم المهيات
مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح لم يجب ان يكون امرا عقليا
وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للمهية لان لا ضرورة الوجود والعدم اذا كان حالا

وجوديا خارجيا لكان حال المهية بالقياس الى الموجودة فينافي ضرورة احدهما التي هي ايضا صفة خارجية ثم اذا كان الامكان صفة
المهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا يتصور اتصافها المهية الماخوذة على هذا
الوجه وجودها او عدمها الى اصل لها الا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة موضوع الوصفين متعدد والحوق العقلين مختلف
واما ما قيل ان الامكان الممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيسين الى ذاته فمخافته
ظاهرة لان مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بعيده
مقايسته الى شيء **اشكالات وتفصيات** ان الذين يقولون ان الامكان ونظايره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صور
في الاعيان وهوية زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشيء ربما احتجوا على اثباتها بوجوه محجاوكيها انا
اذا حكمنا على الشيء بانه ممكن في الاعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم بانه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن الخارجي
امكانه في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن وقس عليه نظايره وثانيتها انه لو لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان لكان في
الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشيء عن احد هذه الاوصاف ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما في
الاعيان ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد في الاعيان ضروري الوجود او
ضروري العدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثتها لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا
امورا عينية واوصافا في ذوات الحقايق كان للذهن ان يضيفها باي جهة اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك
البارى تعالى او اجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعتها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب
ان يسبقه الامكان ولا يوجده الفاعل الا لانه ممكن في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا في الذهن
فاوجد في الخارج فلا بد من ان يكون له امكان في الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم في كون الامكان وساير الامور
العقلية والاوصاف الذهنية التي تجرى مجراه لها صورة عقلية عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان السلم
هو ان الامكان ونحوه امور زايدة على الحقايق التي اضيفت هي اليها في العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا
وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا ساير النعوت التي ليست نفس المهية ولا جزئها واما ان هذه
الامور الزائدة لها صورة في الاعيان فغير مسلم اللهم الا في النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة
الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تاثير لشيء من هذه الحجج في ان للوجود صورة في الاعيان بل هو ما حصلنا

بالهام غيبي وتأييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي وقول من قال انه ممكن او موجود في الاعيان فيستدعي ان يكون امكانه او وجوده
في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بانه ممكن في الاعيان ان يكون امكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابطي
قد يفترق عن الوجود في نفسه للشيء بل الممكن المحكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان ممكن كما هو محكوم عليه ايضا من قبله انه في
الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها الخاص بها في الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما
في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى العين والذهن وكالامتناع لا كما زعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة في
الاعيان لم يكن الممتنع في الاعيان ممتنعا فيه وان لم يكن له امتناع في الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذلك ليس له ان يقول ما ذكر
في الحجة الثانية بل الامكان والوجوب والامتناع حالها واحد في انها من الاوصاف العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع ان اتصاف
الاشياء بها في الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد في المطارحات لصاحب الاشراق في ابطال
كون الامكان والامتناع والوجوب ذا صورة في الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية و
العرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء يتصف بها في الاعيان ولا صورة لها
في الاعيان ولا منافاة بين كون زيد جزئيا والانسان كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق في
الاعيان وكذلك الحال في اتصاف الشيء بالامكان والامتناع ونظائرهما فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع ونظائرهما
الى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها
الذهني بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التي يذكر في العلم الكلي فانه قد يكون بحسب حال الماهية في العين وان كان
ظرف تحقق القبيلتين في انفسهما انما هو الذهن فقط اما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية
الاستعدادية المقربة للشيء الى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض من فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط
لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا انه يسبق لكل حادث زماني امكان بهذا المعنى موجود في العين الى ان يحين
وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باي معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من
حيث هي هي فلا نسلم انه يسبق الامكان الذاتي على الوجود بحسب اعتباره نحوا وملاحظة عقلية حتى ان الكون وان لم يكن له عدم
زماني سابق على وجوده تصور العقل حالة لا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان عيني متقدم على وجوده لان
الممكنات غير متناهية وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول ويصير الكون شيئا بعد شيء كما

في الاعيان

الآن

اي الامكان الاستعدادي

اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرايع الالهية واقيمت عليه البراهين العقلية فان وجب ان يكون لكل حادث
او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض
الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلحق بالممتنع او الواجب ومما يتركب منهم
مركب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هي غير مترتبة بل متكافية لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان
اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة
الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق
كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا الاختلاف ما هي امكاناته وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية و
يستحيل ان يتمايز شيء بسبب اضافته الى شيء معدوم فان ما لا ذات له لا يتميز به شيء عن شيء وليس لاحد ان يقول انا اذا
عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يقع اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيتمايز بها بعض الامكانات عن بعض
لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة نعم يجوز ان
يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا و
بين ان يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه اعدادا غير متناهية بالفعل فان هذا يستحيل دون ذلك فاذا خطرنا بالبال
امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احديهما الى كل من الاخرى سواء فلم يتميز
امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان كلامه على تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا
فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الممكنات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف
تحصله وتحققه الا الذهن لان تعقلنا لامتياز الامكانات اذا فرضنا كونه امتيازه واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا
لنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعيته اياها و
هو محال الوجه الثاني ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى في كل من النصفين
امكانات غير متناهية هي بعينها الامكانات التي كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية في تلك الحال او يبقى في كل واحد
امكانات متناهية واقسام التوالي باطلة كما المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شيء واحد بعينه موجودا في حالة
واحدة في محلين وهو محال واما الثاني فلان الامكانات اذا حدثت في كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات

الا ان انها هنا المقابل للامكان بالقياس
يشمل الامكان الاستعدادي الذي
يتضح لك الكلام فيه

اخرى ثم ان كانت حادثة تحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل الحقيقة منها الا وقد حصل قبله في حالة القطع امكانات
غير متناهية والموقوف في حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التي كانت امكاناتها
حادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم
انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى
الامكانات في مادة واحدة والحوادث من كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يعرض في كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية
ليس بحادثة بل هو نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فان القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم
في القطع الاول وليست الامكانات يحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى بقي
بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا
كانت متمايزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي هي الامكانات
فيلزم اما الاجزاء لا يتجزى وهو محال كما سيجيء برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه
للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل لما سياتي بيانه وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار مقادير متمايزة باعراضها القائمة بها غير
متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحاصرين على ان الكلام يتاتي بعينه في كل واحد منها بحسب امكان قسمته ومما يورد ايضا
على القائلين بان امكان الحادث موجود في الخارج ان امكان الشيء يلزمه الاضافة الى ذلك الشيء فاذا كان صفة عينية لزم
الاضافة الى امر معقول يضاف هو اليه في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان ينضاف الى موجود عيني اذ الاضافة
الخارجية الى المعدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصفه بصحة كونه
ولا كونه اما بحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع
موانعه عن مادة المهيات له كما في الامكان الاستعدادي **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص
الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللائق بذكرها اسلوب اخر من النظر لجلالة ذكرها عن ان يكون واقعا في اثناء احكام
المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية للاشياء لان اكثرها يتوقف عليه صحة السلوك العلمي ومنوطة به العبادة
العقلية وهو الذي قدم بيانه وسنعود اليه على مسلك قدسي وطريق علوي **افادة** كما ان الضرورة الازلية مساوقة
للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والازدواج

في الاعيان الامكانات

محال

عقلية

فكل ممكن زوج تركيبي لان المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة
من النزول ينشأ منها المهية وينتزع بحسبها المعاني الامكانية ويترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية
التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وذات كانت لا الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من
اليوم الحق الاول واضواء النور الازلي ونسبتها اليه ضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية امكانية ينتظم من
مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس
القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم
المهية الليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الايسية الفائضة عنه ففي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين
وكل ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات متبرئ الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج
من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة المنفعلة والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر
يشبه المادة واخر يشبه الصورة فاذن بساطة الحقة مما يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في اصول الجواهر والذات ولا في فروع
الاعراض والصفات واما الوترية فهي ايضا مما يستاثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلي اي باي معناه ان
يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما من شخص امكاني الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا
باي معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج من طبيعتها فاذن لا وحدة ولا وترية
لكن ما على الحقيقة بل انما هو بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركاء فوحدات الكثيرات وحدات ضعيفة في البساطة
بل الوحدة فيها الاتحاد والاتحاد مفهومه متالف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة
الصرفة الالهية وهي التي افاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة
كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي هي بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدات سائر العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم
وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير ان تجامعها ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة
لكثرتها وتفصيلها الى الحقائق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان منبع التركيب كذلك
التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في
الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين

اليها

فان الفصل الاخير والجنس الاعلى
وان كانا اقرب الى البساطة
ايضا منتظمان من مادة وصورة

لانه تقتضي
الاشياء متكثرة
بالعرضيات
شيئا واحدا

او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروض الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات متقررة
في انفسها متجوهرة في حقايقها وتلك المفهومات لا تحمل على انفسها بالحمل الصناعي الشايع فكما ان مفهوم شريك البارى تعالى
ليس الا نفس مفهوم شريك البارى لا ان يحمل عليه شريك البارى بل يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية الفايضة عليها الاصول متصرفات
المخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقائضها ومع ذلك
وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان
بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل في النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما
على اى وجه كان ثم انه هيهنا دقيقة اخرى وهى ان الوحدة معتبرة في اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى وقاعدة كلية فقولنا كل
مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اى كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود واحد فهو بسيط وكل ماله
طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا امتناع ولا امكان
ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين الجزئيين و
في المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس له الا حيوانية
هذا وحيوانية ذاك وليس هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين
ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا انما الموجود فيهما موجود ان هذا وهذا
لا امر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجئ في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود لان ما لا وحدة له لا وجود له ولعلما قيل لو كان
المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى العدم علة وجوده وعلة وجود المركب هى علة وجود اجزائه وذلك
غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم امكانها فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات لا ان علة وجود
ذلك وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء
ممكنات الوجود فكما انه علة جزء ما وهو الذى يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم
ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهى عدم المركب
الى عدمه الضرورى الذاتى ولا يتجاوز عنه الى عدم آخر كما يقف سلسلة الوجودات الى الوجود الضرورى الذاتى الازلى فصل
في ان الممكن على اى وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يجيلون

ان حمل الكلى على الفرد والحمل
الاولى هو حمل الشئ
على نفسه فهذه المفاهيم
يحمل على نفسها بالحمل
الاولى لانه يقال
مفهوم الممتنع مفهوم الممتنع
ولا يحمل عليها بالحمل
الصناعى فلا يقال
مفهوم الممتنع من افراد
الممتنع بل هو من افراد
الممكن فهذه المفاهيم
ليس من افراد نفسها
بل من افراد نقيضها
بخلاف ساير المفاهيم
فانها من افراد نفسها
فان مفهوم الممكن
من افراد الممكن
ح

الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على
ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما وهذا الوهم لا يستوجب
نفى الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد يجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان
الوجوب من الذات او من الغير كما سيحقق والعجب من ذلك ما قيل في بعض المعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى
ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليها عن ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمح
كون نقيض اللازم غير ضرورى بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضرورى الوجود
او ضرورى العدم او لا ضرورى الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هى هى ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير و
هو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر
الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها
علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود او العدم
ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسى والحكيم العقل وسى ضاعف الله قدره حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول
عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما يستلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات
العلة الاولى فان ذات المبدء الاول لا يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدء الاول واجبا لذاته ممتنعا على
ذاته العدم سواء كان لذاته معلول او لا فاذن لا يستلزم الممكن محالا الا بالعرض والاتفاق وهو عدم كون العلة بما هى
متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما صار محالا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا
بما هى متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعنى فرض عدم العلة الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لا من ذاته
انما افاضتها العلة الاولى لا غير وليت شعرى كيف ذهل مع جلالة شانه ووثاقة رايه ودقة نظره عن الابحاث الالهية
عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ماله من النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس الذات من دون
حالة منتظرة او داعية زايدة وانها هى القيوم الجواد تام القيومية والافاضة وانها بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون
المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا لم يصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول
نقلنا الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانه ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود الجذور

الاول كيف وليس في الوجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب حيثية الاضافة و
شجاعة الافاضية فالحق في هذا المقام ان المعلول الاول له ماهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب هويته العينية
من امرين شبيهين بالمادة والصورة احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية
والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والماهية لا علاقة
لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها وقد رأيت ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في الماهية و
ان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيها فنقول ان المعلول الاول ان اعتبر ماهيته التى هى عبارة
عن مرتبة قصورها عن الكمال التام وخصوصيتها تعينها المصحوب بشوب الظلمة والعدم وان كان مستورا بضوء ضياء كبرياء الاول
ومقهورا تحت شعاع نور الازل فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة ما شم رايحة شئ
منهما بحسب ماهيته من حيث هى هى وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من
هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم مقومه ووجوده
مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن المحال اصلا وليس لعدمه في نفس
الامر نفس ذلك العدم جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق
بين الضرورة الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بما فكذلك لا يلزم هيهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق
المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذايعة فلا يبعد ان يقول احد ان
كان يعنى باول شقى الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك
لا ينافى استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما
له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فان المعلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما للعلة واقول لنختار الشق الثانى قوله
المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس نفس ماهية الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها
ونقول ايضا ان كان يعنى باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان الامتناع
بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس بنفيه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات اقول يعنى به ان العدم بما هو
عدم ليس الا جهة الامتناع كما ان جهة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود

يلزم
فلذلك
حقيقة

كان الوجود يستحيل عليه قبول العدم وكذا يلزم الانقلاب في الماهية وكونه معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اى الموصوف بهما
ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا
ما في سوى نفس الوجود والعدم واما في شئ منهما فالموصوف بالوجوب الغيرى هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيرى
العدم المقابل له فان قلت نعل ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذى ذكرت كيف يصح استعمال نفى
هذا الجواز في القياس الخلفى حيث يثبت به استحالة شئ لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته
ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال الجواز كون البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهى
محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع جوابه والذى نذكر الان هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة
الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وعدم اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لو قوعه كلا وقوعه والممكن الذى كلامنا
فيه هيهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشئ بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان حال المعلول الاول وساير الابداعيات
في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو نحو هيهنا دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختفية تحت سطوع نور القيوم تعالى
وتقدس فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذى هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا
بحسب ذاته بل بحسب حاله الذى هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا
بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الممتنع الذاتى قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهية المقدرة كما في
شريك البارى واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداقه نفس الماهية المفروضة
او شئ اخر وراء ماهيته مستتبع له مقتض اياه في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع
الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد ما هو اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس
الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحدى جل اسمه او لا جل علة مقتضية له كما في المعلول الدائم
الازلى والثانى الدوام الذاتى فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يعتبر
فيها بالبديهة العقلية انما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتى
سواء كان بنفسه وبعينه ممتنعا او بواسطة سبب تام السببية لامتناعه كما يقال مثلا الجواهر البسيطة العقلية
يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا لو كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ولكانت

لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذا المقدم وظاهر ان الامكان المذكور في هذا القياس
ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة نفس الماهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم منها بحسب مرتبة الماهية من حيث
هي يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤن عن هذا التصور الفضيح
القبيح **وهم وازاحة** ربما وقع سمعك في بعض المسطورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف
بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد
واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق
هنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع رفعه فيمتنع فاين يمكن فقسمهم تقول
في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم البحت اذ يجوز شق ثالث وهو عدم اعتبار شيء
منهما اذ الموصوف بالامكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود
عدم قبوله من حيثية اخرى وكذا بالعكس بل المصحح لقبول كل واحد منهما حالة الماهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد
بها مجرد التوقيت فلنا ان نختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قبل هذا ثم
والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير
محذور وفي الثاني يقال ان قولك الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه مختل ان اريد المعية بحسب حال
فيها
الماهية واعتبار المراتب الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكن
اتصاف الماهية بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل
ممكن وان كان محفوفا بالوجوبين السابق واللاحق اللذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حال الذات او وقوع
اما [illegible] بجانب المخالف السابق واللاحق لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب نفسه من حيث هي هي كذا قاله
والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق
انما هو وجود كل ماهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها وان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس بهما سواء كان
ناشئا من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية لذا فالماهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب نفسها من كتم
البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم يتصف باصل الوجود

كن الا ... ح

فعلى الطريق الاولى بساير الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا
نفس الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يتبعه مهية خاصة من الهيات المعبر
عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس
يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في
جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية كل ذلك على سبيل الحكاية والتخيل لا على سبيل الاصالة اذ لا اتصاف بشيء منها في الحقيقة فكذلك
حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية و
الحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف
المتاله محيي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا
انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر بصغر جرم المرآة او الكبر لعظمته ولا يقدر ان
ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته و
ما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة ومعدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه
هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته
فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة **فصل** في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب
لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات في انفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان اليها لا تحتاج الى مزيد مؤنة لابطال
الاولوية الذاتية سواء فرضت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء
عن حكم الامكان او يكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل سبب خارج ولا
باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس قد استبان من قبل ان علاقة المهية [illegible] انما هي
تبع للوجود والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا ونقصا وقوة وضعفا والمهية في حد نفسها
لا علاقة بينها وبين غيرها فما لم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا ليست هي في نفسها شيئا من الاشياء حتى
نفسها حتى يصح الاسناد مفهوم ما اليها الا بحسب التقدير البحت والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية قبل اتصافها
بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة او ان

طريق

كان كونها ممكنة او كونها هي من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على
موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة فقس عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج عن اعتبار
العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من
التعمل والتحليل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل وفي العين على
التعاكس لان اللائق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بكنهه فيه كما مر واللائق بالخارج
تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية تتحد معه اتحادا بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف
الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع
النظر عن انصباغها بنور الوجود واما باعتبار خارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشية
عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين
المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من المهية التقديرية الى مهية
حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية
مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اياها لا ان
المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان او الامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء فمن اين مهية قبل جعل الوجود حتى
يوضع اولوية الوجود او شيء مما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشيء مكون نفسه ومقرر ذاته مع بطلان
الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التنبه على
ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن التبيان وللاشارة الى هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي
في مختصر فيه تبعه بخصوص بحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة
عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشية عن الذات اما انها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه
واما انه يقع الشيء لا بمقتض وموجب ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو يصحح العدم لعدم خروجه عن حيز الامكان
الذاتي بكونه ذا رجحان احد الطرفين وليس يصلح لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون
الشيء بنفسه مصحح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته لا انها مبدء لجانب

الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود في الا يعني بالعلة الا ما يترجح المعلول به ومع كونه علة لاتصاف نفسه
بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بوجه بل مع بقاء مرجح الوجود وهذا
محض السفسطة وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر فليس لقائل ان يقول لعل
شيئا من المهيات في وجوده العلمي اي موجود في علم الباري تعالى وارتسامه في بعض الاذهان العالية تقتضي رجحان وجوده
العقول
الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي فان المهية لا توجد الا
بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كفت في صيرورة المهية
موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيد الوجود نفسه ومستفيدا منه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده **هدم** اياك و
ان تستعين بعد انارة الحق من كوة الملكوت على قلبك باذن الله تعالى بما يلمع من بعض الانظار الجزئية في طريق البحث
وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الاخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي
مرجوحية الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما ومعية المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه
لاستحالة ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الاخر الراجح فاقرض غير منته الى حد الوجوب فهو خلف اليه
فظهر الخلف ويتقوى انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل
ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي
على سبيل الاولوية الذاتية فلذلك شوهد على ذلك الوجه لا يطرد الطرف الاخر اي راجحية الطرف المرجوح بقية بل نحوا
وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان
الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان كذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك
الطرفين
راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعي مرجوحية
الاخر على سبيل الرجحان فكذا مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا يقتضي الا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي
الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع
تقييدها بتلك المرجوحية اعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي فهذا امتناع وصفي فيكون بالغير و
لا يستدعي الا وجوبا للطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الا

يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم ساير الاساسات التي ذكر في هذا المطلب
وقيل فيما يلي في الوجوه المذكورة من هذا الايراد اوهام وجزافات من الناس من جوز كون بعض الممكنات ما وجوده اولى به
بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار الى الغير ويسد به اثبات الصانع لم يكن مع ذلك في حد الامكان بل على
وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعضهم بالعكس
ما ذكر ومنهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات مخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس
الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمتقولون بهذه الاقاويل كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما تقدم من الزمان قبل
نضج الحكمة واكمالها وعند طائفة من اهل الكلام كما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لهم لتحقق الوجوب فيما سوى الواجب
نعم وان كان بالغير ربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها
والا لجاز بقاؤها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب العدم فليكن جوازها في
جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا
شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها
وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى من عدمه فليكن الوجود بالنسبة الى الماهية ما من هذا
القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما هو من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض
في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زور واختلاف في الاول اشتباه بين قوة
الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته بالقياس الى الماهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود ولا يتعداها وبعض
الاشياء حظه من الوجود اكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظايرها الا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس فاستقرار
الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الوجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له ولا ينافي مطلق الوجود الممكن لماهية ما فان ما
بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان
الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار وعدمه متساوي النسبة بالقياس
الى الذات لا امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب الماهية من
الاخر فماهية الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا نسبت الى وجودها التجددي ورفعها كان لها مجرد القابلية

البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا ثبتة ورجحانا وانما يتخصص بالوجود او العدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها
اذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان سبيلها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا شائبة
صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا وفي الثاني وقع الغلط بجعل اخذ ما ليس
بعلة علة فان الفاعل قبل شرايط ايجابه ليس بفاعل موجب اصلا ومع الشرايط موجب البتة واما القرب والبعد من الوقوع
لاجل قلة الشرايط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس الى طبيعتي الوجود والعدم بل انما يختلف
بذلك الامكان بمعنى اخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي الذي
هو اعتبار عقلي والمسترشد ان يقمع بالاصول المعطاة اياه المهوسات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام بلا
فائدة في ايرادها واوردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة هي
الامكان في الماهيات والقصور في الوجودات ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التمييز العادين عن
كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتحشوا في افكارهم طريقا شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم
ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة
هي الامكان ومنهم من يناهب الجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة
من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان وكلامهم ظاهر قابل للتضييع العمر الاعجب
وتعطيل النفس بالتوهين لكون نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة نحوه ملتفتة اليه فنقول اليس وجوب منعه ما او
امتناعها بالقياس الى الذات يغنيان الذات عن الافتقار الى الغير ويحيلان استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض
كون الحدوث ماخوذا في علة الحاجة شرطا كان او شطرا كان انما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن الذات لا واجب او ممتنع فقد
رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو الخلف وسبيل اخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخر عنها المتاخرة عن
المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا
على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان
حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود الى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس ما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فانما
يلزم تاخره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب اخذهما من حيث هو لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود واما الحدوث فهو

اي الحدوث الزماني
وهو عدم جواز
الترجيح بلا مرجح

اي شرطا او شطرا

جواب المعارضة

وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهية ولا الوجود الا بعين الموجودية لا في نفسها ولا ريب في تاخره عن
الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المذكورة بانا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات فوقع
الضرورة عنهما فامتنع الترجيح لا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى في القوة والظهور
والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين فالظلم
فيه ظاهر اذ لم يعلم ان التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على
ان الحكم والنظري والحدسي كلا افتاضي بما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات
والعقود ولتفاوت النفوس في استعداداتها الاولية غريزية واستعداداتها الثانوية كسبية فالسلايق العقلية في ادراك
نظم الحقايق وتاليفها وزنها اوزان السلايق الحسية السمعية في وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة في المعقولات
كجهة الوحدة في السمعيات والتخالف كالتخالف وكان من سلمت ذائقته عقله من القصور والاختلال او من الامراض النفسانية
والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من لا جهة
الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية بجناية ذاتية
وقعت من سوء قابليتها الاصلية وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيولانية والمدينة الفاسقة
السفلية **ظلمات وهمية** المتعلقون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول ففرقة قالت ان الله سبحانه خلق
العالم في وقت بعينه دون ساير الاوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت وفرقة زعمت انه تعالى خصص الافعال
باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكذا
الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجايع المخير بين رغيفين متساويين كل يرجح بالاختيار
من غير مرجح وفرقة يقول ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الاخر غير معلل بشيء لانه باي شيء علل
فسد وفرقة يقول الذوات متساوية باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون ساير
الصفات فهذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان لله تعالى
في خلق الكائنات اسبابا غايبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن اعين بصايرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه ففي كل
من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها فجاز فانهم ينفي الاولوية في رجحان احد المتماثلين من طريقي الهارب وقدحي العطشان

اي عدم جواز الترجيح
من غير مرجح

متعلق بقوله عرضنا
اي عرضنا على العقل

اليقيني م

خبر قوله واما
قول من ينكر

اي لم يشك

فخصص احدهما

ورغيفي الجايع مرجحات خفية مجهولة للمتوطنين في عالم الاتفاقات فانما لم يحصل الاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية
والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من كون الاشياء
السابقة في علمه الاعلى على الوجه الاتم الاول واما الذي نسب الى انباذقلس الحكيم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان
كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا السرائر الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء
بانه انما انكر العلة الغائية في فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان مبدأ الكل لا يوجب لا قدسي لهو وغيره
الامور اللاحقة بالهوية لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية وقد يصح ان يقال ان وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه
كلا او يفعله الباري جزافا بل ان وجوده ليس لاحقا به من ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه
وهو ان ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع
في الحقيقة بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية وكذا العلة الغائية انما ثبتت لانحاء الوجودات دون الماهيات فماهية العالم
انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم
اتفاقي اي هو واقع بالعرض نظيره الجهات التي ضمت الى المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه اذ لا
لا جهات الصادر عن الواجب بالذات على رايهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغيره في تلك كالماهية والامكان و
الوجوب بالغير انما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي والا لزم اما صدور الكثير عن الامر الوحداني او التركيب في الوجود الاول
تعالى عن ذلك علوا عظيما وبالجملة القدماء لهم الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم ردوا على ظواهر كلامهم ورموزهم اما
لجهلهم او لغفلتهم عن مقاصدهم او لفرط حبه لرياسة الخلق في هذه الدار الفانية وطائفة ممن تاخر عنهم اغتروا بظاهر
اقاويلهم واعتقدوها تقليدا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان
المتبع هو البرهان اليقيني او الكشف وان الحقايق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات
مختلفة **عقدة وانحلالها** ان للقائلين بالاتفاق تمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها لكان تاثيرها
اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين النقيضين والحل يكون بالفرق بين اخذ
الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني شرط ولا استحالة في
الاول بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما

اليقيني م

عن الاخرى الوجود وكل علة فانها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول
ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني فالحاصل ان تاثير العلة في حال الحصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل
الحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر
والاثر فنختار ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما فنختار ان التاثير ليس في حال وجوده
ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ تاثير العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا من حيث موجودة او
معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي
متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر وللجدليين مسلك آخر وهو
ان تاثير العلة في حال حدوث الاثر وهي غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة
بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد في الآن الثاني ويصدر عن ذي الصوت في الآن السابق عليه الثاني ان
تاثير العلة اما في المهية او في اتصافها بوجود والاول مح لان ما يتعلق بالغير يلزم عدمه بعدم الغير وسلب المهية عن نفسه
محال والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجود العلة فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا
مع كونه انسانا بغير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما ينتفي الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر
موضوعها حال الحكم فيكون الثاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا متقررا وغير متقرر وهو كذا الكلام في الوجود ايرادا
ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا اعتباريا ولا يجوز ان يكون اول الصادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه
من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده اولا
بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الامر الى لا نهاية وتراح في المشهور بان المجعول يتعلق
بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس المهية الصادرة عن الجاعل ولا فان
وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر العلة لا الحالة التركيبية
بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته لكن نفسه من غيره
وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بحسب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض
فيمتنع تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل

فرض الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولئن تقول يجب نفس الانسان واردت به الوجوب السابق فقد
ثبت الفرق بين الوجوب السابق واللاحق في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن
جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا من العلة لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا
يستلزم كونها اياها مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما
يدل عليه كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اخترناه الا ان المتاخرين عن
آخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك في هذا المقام ما بلغ اليه قسطنا من علم المكاشفة ومعدن الاسرار
والمشهور من المشائين اختيار الشق الثالث اي كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود وقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم
ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل في الانسان مثلا
هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه
باتصاف المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى
سبب وراء اعتبار العقل الا ما هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور ينفسخ الضبط لان الموصوفية
المترتبة على تاثير الفاعل يمكن ان يؤخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة لملاحظة الطرفين والمعاني
الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه
واما اذا استونف الالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات
للطرفين فكانت كسائر المهيات في ان تعلقها بالجاعل باعتبار تاثير الجاعل فيها بجسارة حيثية يكون من الامور المحتملة
المذكورة فصل في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب بما يتشكك فيقال ان رجحان عدم الممكن على وجوده لو كان
بسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف فيمتنع استناده الى شيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علته وجوده
يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول وحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا
معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضيف اليها معنى الوجود والعدم
ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل
من المعنيين اليها يحتاج الى امر آخر وكان معنى تاثير العلة في وجود مهية ما ليس الا ان يوقع في المهية شيئا يكون هو حاصله

في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان يبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ
الوجود مستضيئة بضوئه مادام الوجود على ما علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس الا ان لا يبدع امرا
يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض ثم للعقل ان يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب
تصوره وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتبة على الشيء
الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان المسمى بالان فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما يرجح من
الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار
واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر له خارجا عن الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان
نفيا محضا في طرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه
لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فان استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونهما
بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه في
الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباع
لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب ثبوتاتها العقلية وصورها
الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا للآخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم هيهنا
خلاصة استرجاعية ان المهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مستندة
في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود ثم العقل
يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتهما
ولا ضرورتهما بالمعنى العدولي ايضا فيحكم بحاجتها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك
ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصوادر
واصلا لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وبما ذكرنا المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها
وهذا كما قالوا ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما ثبت
في العلم الطبيعي وجود مبدء الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات

الحركة

الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم في نفس مهيته المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا سبب محرك غير متناهي القوة واجب الذات
مع كون الواجب بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وكلاهما
متاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها بها تبصرة تذكرية قد لوحنا اليك وسيوضح لك بيانا ان المفهوم
الكلي ذاتيا كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فالحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته
سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فانيين في ان
اذا حللت معنى الوجود الحادث الى عدم سابق ووجود وعلمت ان العدم ليس يستند بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد
العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق التعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى
الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم في وجوده متعلق بالعلة
ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة المهيات الى العلة وجودا فيما من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى
الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما وصف كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات
او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وتعلقها بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا
ضعيفا تعلقيا ربطيا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث والقدم ويلائم هذا ما وجد في كلام
متاخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود
بذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير وفاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة
ذات مستغنية الا يجوز ان يصير المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلبت الحقايق عما هي عليه وهذا صحيح على ما
نحن عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته فنفس الوجود
مرتبط الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل مقوم له ولا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغني المتعلق بشيء
هو بنفسه كذلك فلو فرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فلا افتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث
وحين الاستمرار والبقاء جميعا فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه
بعد كون سابق اثره بل لما الازمان لنفس الوجود بلا جعل لما ترى ما انما المجعول واثر الفاعل نفس الوجود لا صفة من اللوازم
التي من جملتها كونه غير ازلي فليس الحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها وحفظها وابقاها ما يحتمل البقاء تدريجا

يحتمل ويسع لرحب هويته واما النقايص والقصورات فهى لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام
المقابلة القابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الاحدية لا يزال تفيض
هياكل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليل العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة الوجود لحظة حافظة
لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوى القدير الحكيم الذى يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد
وما اشد سخافة وهم من يرى ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما فى حال الحدوث لا فى البقاء حتى صرح
بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان البارى لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعد تحقق الحدوث
باحداثه وهذا غاية الجهل والفساد والاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهى مع معلولها وجودا وعدما كما ستذكره فى مباحث
العلة والمعلول ومن الشواهد فى ذلك حرارة النار الفايضة من جوهرها اعنى صورتها على ما حولها من الاجسام المتسخنة
وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك و
هكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الاجسام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهرى للشمس والفعل الذاتى لا يتبدل وكذلك
يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال يفيض منها الحيوة على البدن الذى
هو جسم ميت فى ذاته حى بالنفس ما دام متصلا فاذا انقطع اتصاله بها واستعداده لقبول الحيوة تحلل وخرب
الى ان يتحلل وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها وسيجىء ان نسبة الايجاد الى المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط
للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة والبانى اجل من ان يكون فعله
مجرد التاليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وافشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء تركيبا وتاليفا
بل تاييس واخراج من العدم الى الوجود والمثال فى الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما
يشبه الايجاد والاخر يشبه التركيب ولاجل هذا يبطل الاول بالامساك دون الثانى فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا
سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن البارى جل مجده كوجود الكلام من المتكلم فالموجودات العقلية والنفسية و
الاثباتات الروحية والجسمية كلها كلمات الله تعالى التى لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية
لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه ولو جئنا بمثله مددا من ابحر الهيوليات الفلكية تنبيها بقوله تعالى ولو ان ما فى الارض من شجرة
اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم **فصل** فى ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد

لما تبين ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم يعدم فلا بد له فى رجحان كل من الطرفين من
سبب خارج عن نفسه فالان نقول ان ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية
الخارجية الغير البالغة الى حد الوجوب غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن فى حدود الامكان لم يتحقق وجوده اذ ليس
اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز عدمه ويجوز وجوده فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الاخر فيعود طلب
المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول راسا الى ضم شىء اخر ثالث مع العلة والاولوية
ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم ينقطع الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهى الامر الى مرجحات
واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين احد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتى
الكلام فى استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء
نسبة هذه الاولوية الى طرفى الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون ان تفيد
تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر ان المفروض مستحيل من غير ان تستعين فى بيانه باستحالة
ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانه ما لم يجب حينئذ بل من جهة ما فرضناه علة مخصصة لم يكن تاما
فكان الشىء غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدأ افتتاحات شعب القوى و
اعدامها الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشىء قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستولى على شره بل
وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح لك فى مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح اذن ان كل ماهية
ممكنة وكل وجود امكانى لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته ولا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول
ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فهو
بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدأ لما سواه كما سنبين انشاء الله العزيز **فصل**
فى ان كل ممكن محفوف بالوجوبين والامتناعين ان ما مضى فى الفصل السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه
ثم بعد تحقق الوجود او العدم يلحق وجوب اخر فى زمان اتصاف الماهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار الحينى
فان كل ممكن يجب وجودها الموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة
بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق بالقياس الى نقيض ما هو المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما فى نفسه او بغيره

هو ثبوت الوجوب ان لو لم يكن ممكن الناشى من قبل المرجح التام لاحد طرفى الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق صح

فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا الا باعتبار الوجود ولا باعتبار
العدم وان كانت ماهية الممكن فى نفسها وبما هى هى بحسبه على طباع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق
وجودا او عدما وكذا الامتناع السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود مثلا كان او
رابطيا ينافى عدمه والعدم الوجود المقابل له فلما كان العدم فى زمان الوجود ومعه ممتنعا وقد جوزنا الاقتران بين النقيضين فيلزم
استحالة زوال الامكان واستحالته تقتضى استحالة العدم المساوقة لوجوب مقابله الذى هو الوجود وهكذا حكم امكان وجود الشىء
حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا
قياس الامتناعين فى كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن بعينه واما اذا اريد وجوده فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان
له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هى الماهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها لا
مجموع الماهية ومفهوم الوجود فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا ينفك عن امكانه
لها بحسب نفسها واما بيان الثانى فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشىء عليه حيث انها
ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة وليست نسبة الشىء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم لوجود الموجودات الخاصة الامكانية جزاد
بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات اصلا بخلاف الماهيات فانها حين صدور وجودها عن العلة فهى بحسب
ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادى او ارتباطى لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن فيه بالضرورة
المطلقة الازلية كقولنا الله موجود وقادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا او خارجا
او بالامكان الذاتى وبالجملة اذا وقع احد طرفى الوجود والعدم للماهية وقتا ما فلا نسبة طرفه الاخر الى الماهية من حيث هى
كان ممكن اللحوق لها فى ذلك الوقت البتة وان قيس الى نفس ذلك الطرف او الى الماهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها الا
بحسب ذات تلك الماهية بل بحسب قيدها او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على الحد لا عيانا
وبالذات الى ثانيهما **وهم وتنبيه** ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود يمتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى
المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته فيكون ما بازاءه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات
فيجب عليه ان يتفطن بما ذكرنا بالاشارة اليه ان الضرورة هيهنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكان الانسان انسان
بالضرورة ما دام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان

الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها وبين هيهنا وضح ان وجوب الوجود فى المركب من الوجودين
المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع فى المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع فى مرتبة احد الجزئين ليس
واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا وما اسخف ما اعتقد بعضهم حين توهم الوجوب الذاتى فى الماهية الماخوذة مع الوجود ان هذا
المجموع امر اعتبارى لكون الوجود منتزعا اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب
وذهل عن ان احد الامرين ان يعنى مفهوم هذا المجموع مع قطع النظر عما يحكى عنه ويطابقه الوجوب اللاحق بل ما دام الان مطابق
هذا المفهوم فى نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة ثم الوجود والوجوب اعنى ما اخبر عنه العقل حيث
الماهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة فى الخارج كما هو مذهب المشائين وبعض الاماجد من اهل الحالى مسلك
اخر فى هذا المقام تخيله انه لما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يجب الذات لا لانطلاق حين الوجود
دهرا من الوجود حين الوجود ومن العدم واسلاف الازال والاباد فلا يلزم من ضرورة هذا الاضرار ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه فى ضمن
العدم فى جميع الازمنة والاوقات فلا ذلك لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه فى نفسه ويجب فى ذات الممكن
وانت تعلم ان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يجرى فى لزوم وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير من مجرد امتناع العدم واما
اذا قيل ان الماهية الحيثية بالوجود يجب لها الوجود وجوبا للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود
سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكلما
كان كذلك كانت ضرورية ذاتية وكذا الحال فى الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له الوجود الجاعل من حيث كونه
صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث انه صنع البارى عن البارى فالعلة مقومة للمعلول والمقوم المشئ واجب
له ولهذا ورد ان الله تعالى قال لكليمه موسى بن عمران على نبينا وعليه السلام يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الى ما حققنا
وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه باهل الحال بمجرد القيل والقال لكن تصدى لمقاتلة الابطال
ومقابلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات القتال قال فى تاليفه المسماة بهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له
اعتباران احدهما ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هى هى مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا له فى
ذلك الوقت بل فى جميع الاوقات وثانيهما ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيد الاجزاء او ان اعتبر
ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هى من غير ان يكون للتقييد دخل فيما يثبت له الطرف الاخر يكون

ممكنا لها ذاتا وممتنعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع له واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث هي وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الاخر ويتاتى فيه ايضا القسمان المذكوران في الثاني ولا يلزم توهم اجتماع النقيضين هنا ايضا فقد حصل من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه في الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفي الاخيرين ممتنع بالذات انتهى هذا الكلام وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا بيانه من ان الكلام ليس في امتناع احد الطرفين بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما يتادى اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه في الطرف الاخر نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذ على الوجه الثاني او على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين في الاعتبار الثاني ان يوخذ مفهوم التحيث ويضم الى اصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري ويحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات الماخوذة على هذا الوجه الذي يكون الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس في تلك الذات المحكي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع الا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الاخر ومنا امتناعه الذاتي لزم الوجوب الذاتي لمقابله على ان ما تمحل هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب الازلي الحق في كل شيء وهو بعينه ذات موجودة كان ثابتا بمجرد نفسه يحمل على موضوع وصفة هي احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ويمتنع له الذات في قولنا لا ثابت فلا محيص الا فيما استثناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور و هو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوعين والمحذور منهما غير لازم و هو الوجوب المطلق الازلي **ذيل** كل ممكن لجهة الوجوب والوجود لغيره في وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر اي ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييد بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان ارتفاعه

عن الواقع

عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر الى مهيته لا بالنظر الى الواقع **فصل** في ان الممكن قد يكون له امكانان وقد يكون ان بعض الممكنات ما لا يابي بمجرد ذاته ان يفيض من وجود المبدء الاعلى بلا اشتراط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني بحسب لوح ذاته وقبول طباعه للحصول والكونية وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه اذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد نوعي انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات في تكثر الحصولات وبعضها ما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون الاستعانة باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته الا قوة التحصل من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيا لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم الى امكانه الذاتي امكان اخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة حتى انتهت الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكان ما كان مما لا يستحيل الا ان يختص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان الممكنات لو امكنا في انفسها وجميعا اتفاقا كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها فوجب ان تكون موجودة بلا مهلة لان الفيض العام والجود تام وان لا يتخصص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو ما هو مشترك لجميع الممكنات وبعضها اما عام وبمعنى احدهما عقلي ويعقص بهما اتفاقا حاملة له والثاني ما يلحقه لبعض الجهات لقصور امكانه الاصلي في الصلاحية لقبول الوجود فلا محالة يلحق به امكان بمعنى اخر خاص ثم يحل ما يعمل على وجوده سبقا زمانيا به فيستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات

غير متناهية تحصل لمادة غير متناهي الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهي التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان في القسم الاول انغلق باب الافاضة والاجادة وبقي في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد ان شاء الله تعالى وليس في هذه الاحكام حرص لما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما راه المحققون من اهل الحكمة القوية انما الزيغ في الحكم بقدم المجعولات الزمانية والغاية القوى الامكانية فان الحوادث المسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ولكن الحوادث الابداعية سواء تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بها لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سواء كانت متحركات او مشوقات والبارى تعالى فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا اخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا مهية وانما يفيض منه على غيره من كل متقابلين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل مراتب قصورها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي لمخالطة انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الاول يتضاعف الامكانات وتتضاعف بها تفاوت الموجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكسافا وقد سبق ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شيء مما ليس هو في مرتبة بعينه صار واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس بواجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فتفطن وتيقن ان منشا الامكان والفقر هو البعد عن ينبوع الوجوب والغنى ومجلاب الفعلية والوجود وهو القرب منه والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاضمحلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاضمحلال والفساد اعظم وان قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرايط الكون وارتفاع بعض موانع البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة في خصوص الظرف الخارجي كما ان الامكان الذاتي هو كمال المهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هو كذلك في اي نحو من الظروف وهو اوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الذي هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا للشيء فان المنى وان كان بالقياس

الحصول

الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلي ولان المعول عليه في الامكان الاستعدادي هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعين ناش من قبل القابل من غير استدعاء المهية باحكامها اياه ولان الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال المهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حال القابل بوجودها الخارجي فعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة المهية وما بحسب المهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانه الاستعدادي الذي بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشرف فيما يستدعيه الكمية من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتي يتبع الامكان الاستعدادي وذلك لان الهيولى التي هي مصححة جهات الشرور والاعدام انما نشات من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه والاته واعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والاسباب وانتفاء بعض الموانع والاضداد وينقطع استمرار استعداده اما بحصول الشيء بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني فانه بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي اذا اضيف الى ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعي بما هو امكان وقوع الشيء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث انتسابها الى الصورة التي ستحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا نسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها وكلا مصحح الدارسة الدان والحاضي في الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وسيقع في تحقيقه ما هو الحق القراح في فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال **فصل** في بعض احكام الممتنع بالذات

نورتة ووجوده

واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوده وفعليته وعدم تناهي
عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته فكما
لا ينال ذات الواجب القيوم بالذات لانه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل لكن لذلك لا يدرك الممتنع بالذات لغرابته من صقع الوجود
والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات
بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان
اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون
لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كذلك فاذن قد استبان
ان الموصوف بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محة من جهة انها يستلزم الممتنع
وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي الابعاد يستلزم
ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير المحصور الذي مرجعه الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما ممتنع بالذات
بيرهان السلم
والاخر محال بالغير فلاجل الذي يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء الواجب
بالذات فانه ليس من جهة ماهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده لا امكاني وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين
الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين الشيئين لا ينفك عن
تعلق ارتباطي بينهما وكما ان الواجبين لو فرضا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب الاتفاق البحت والاتفاق كذلك التلازم
الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محة ممكن بالذات كما مر وبهذا يعرف
الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان الاول يحكم فيه بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا
لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل لمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فاذن
عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل ليتوصل به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفي او الاستقامي
ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يستلزم منه محال اخر او
الفاسد فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلق سببيا ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية
من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته صدقت لزومية

يعني وجوبين ذاتيين او وجوبين غيريين ٢

لا يمكن ان يكون واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات للزوم اجتماع وجوبين او امتناعين احدهما بالذات والاخر بالغير وذلك محال ٢

وهو ان يكون احد المتلازمين علة والاخر معلولا

واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال راسا او لا يكون بينهما الا
مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال
لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مثار الظن
والتخمين **فصل** في ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو
موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس انعكاس النقيض الى ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي
معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثلا انا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع
بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد
الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لاجل تشبيه بامر موجود مثل ان يقال الباري تعالى شيء نسبته
اليه نسبة السواد الى البياض والحرارة الى البرودة نسبته اليه نسبة المندرج مع الاخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة
او المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بان ليس لله ضد او مماثل او مجانس او ما يجري مجراها من المحالات عليه وان كان مركبا
مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض ثم
يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان
عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا
المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين
وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الحمليات
الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء
ممكن او عرض عام وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها تصح منشأ لصحة الحكم ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير
منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها
وما اشبه ذلك وبهذا يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات
على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي فان مفهوم شريك الباري تعالى والمجهول المطلق
يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا منشأ لصحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل**

ثم انه اذا لم يكن ممكنا بل كان ممتنعا بالذات يلزم اجتماع ممتنعين امتناعين احدهما بالذات والاخر بالغير وذلك محال ٢

في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا اخر واعلم ان عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا الفرض لما كان محالا جاز ان يستلزم
محالا اخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يجب الا لعلاقة
ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا
ما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث
التلازم بين الهيولى والصورة الم تسمع قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق
المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يقابلون الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية
بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكلما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة
ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل العلاقة بينهما فاذا المحال قد يستلزم محالا اخر اذا كان بينهما
علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما او كاستلزام حمارية زيد
مثلا ناهقيته او بالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزمه اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه اذا
كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط
او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه الكليات على تقدير تحققها
فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية
من كاذبتين انما يصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد العقل
بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة
المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات
الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق
الحكم البتي بان الكاذبتين المتفقتين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين المحالين
بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافاة فاذا
تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متضادان بتة وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما
لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الاوهام فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر يستلزم لارتفاع

ومنهم من يعتبر العلاقة اللزومية ٢

الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين
يلزم من تحققهما ارتفاعهما **تفريع** ومن هناك ينحل ما ربما يتشكك احد فيقول ان اللزوميات لا ينتج متصلة لازمة لان
الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا كان سوادا وكلما كان
سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذ ثبتت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا
لم يكن بياضا والحل ان الوسط اذا وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزمت النتيجة بتة والا فلم يكن الوسط
مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى الجامع ولذلك لم يبق الملازمة مع
الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن الحد الوسط في هذا القياس ان اخذ على وجه
يجوز ان يحمل ويصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محة وبطل انتاج النتيجة وان اخذ في
احدى المقدمتين على وجه وفي اخرى على وجه اخر لم يتكرر الاوسط ومن هذا القبيل ما اورده الشيخ في الشفاء شكا على
الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب
قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى الممكنة الاجتماع مع العددية ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس
لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط متلازما في اللزومية وان اخذت لزومية كان ممنوعة الصدق دائما نصدق
لو لزم زوجية الاثنين عدديته مع جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران
مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست بلازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية
وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فيكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين
لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فيصدق لزومية وحق الدفع وتحليل ما في الشفاء ان الصغرى
كاذبة بحسب نفس الامر لانه بحسب الالتزام لا يصدق الصغرى يصدق النتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين فرد فلا بد
ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يكن يلتزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين متشاركان
في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه ان اريد به ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا ضير اذ
الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب ان يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافاة يكون
متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما

٢ لا بحسب الالزام

وتسليم ما فاده زوجية الاثنين ليست بلازمة لعددية على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم

فصل في ان وجود الممكن زايد على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة

كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض بموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها

وجود اخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى اخر غير حقيقة الوجود منتزع عنه محمول عليه نعتا

عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي يرى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور والمشهور

في كتب القوم من الدلايل على زيادة الوجود على الماهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم

والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها

احتياجه الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت

الماهية وذاتياتها لها لانهما بينا الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود

وليس يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد في الانسان والفرس والشجر

مختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها في الخارج ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون

الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فالدليل وان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة

الاكثرين انا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليه الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك

الماهية ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط

في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية مع ان المطلوب

تغايرهما بحسب الذات والحقيقة او لا يرون ان صفات المبدا الاعلى عند اهل الحق مغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات

والحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء انشاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن

عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور

العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالماهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس الماهية بحسب

المفهوم او جزءا منها كذلك وقد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه

المذكورة او زايدا عليها قائما بها والاول يلزم قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما

تصور ٢ ع

يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او نكر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان

لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء اخر فكون الماهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود

المعروض على وجود العارض واما بوجود اخر فيلزم المحذور الثاني ويجر الى التسلسل في المترتبات من الوجودات المجتمعة و

هذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود بحذو الماهية فيستلزم المدعى وهو كون

الوجود نفس الماهية في العين لان قيام جميع الموجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض فيستلزم وجودها غير

عارض هذا ما لم يكن البحث عنها جميعا طريق اخر لو قام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور

او يتسلسل والجواب بان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور

او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم لها التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم

من حيث هو غير نافع لان الماهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار

وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرضه من هذه الجهة يكون من لوازمها

الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في

الخارج بهذه الحيثية بوجود سابق على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود

الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك

الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا الدور بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للماهية لكان وجود الماهية متوقفا على وجودها

فيتوقف الشيء على نفسه فقياس الوجود لو كان صفة زايدة لشيء على ساير الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة

الوجود على الماهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود متصلا وملاحظا

معنى له اختصاص ما بالماهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا

فيلزم المحالات المذكورة الا انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ونلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير

ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت بحو من الوجود الذهني

لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار

الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها

[illegible]

الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على

الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية **وهم وفهم** وما يقال انا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها

انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو تذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها

الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها نكون غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون الماهية وجودا خاصا يعرض لها

الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها

في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة و

من هيهنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول كالحق كما ذهبنا اليه وقالت المحققين من اهل الله وهو ان الماهيات كلها

وجودات خاصة وبقدر ظهور نور الوجود وكمالاته تظهر لوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة

ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسايط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر

للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك فصور تلك الماهيات في اذهاننا هي ظلال تلك الصور الموجودة

الفايضة من الحق على سبيل الابداع الاولى الحاصلة بطريق الانعكاس من المبادي العالية او ظهور نور الوجود فينا بقدر

نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب علم حقايق الاشياء على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته محجوب عن ذلك فعرفانه

عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير **تفصيل مقال وتوضيح حال** اختلف كلمة ارباب

الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع

مفهوم الوجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء

عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في ساير اللغات مشترك

بين معان لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور

من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زايد على

ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية

ووجود الواجب عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى اخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار

انتسابه الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في

اللهم تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه ع

كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود المجرد لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية كما في وجود الممكنات و

قالوا لو كان الواجب ذا ماهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فيلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فيلزم احتياجه ضرورة

احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو عقلا وممن اعترض عليهم بان الوجود الخاص

ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم

بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي

غير مقوم كما ان كون الشيء اخص من مطلق الماهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقايق

متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ليكون تماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا

لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة

لها وليس كذلك ومنهم من فرق بقطع النظر عن الاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب و

وجود الممكن وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وليس هو عينا الشيء من الموجودات

حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن

ومبدا انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق

كما يظهر من كتبه وكلامه وخلاصة ما ذكروا من احتجاجهم مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الموجود فاما بوجود زايد فيتسلسل

او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى ساير الاشياء بمعنى واحد لان في الوجود انه الوجود وفي غيره

انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيقوم المحل بدونه والمتقوم

بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل

وانه لو وجد فاما قبل الماهية فيكون مستقلا دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجود او معها فهي موجودة معه

لا به وقالت طايفة ان موجودية الواجب بكون ذاته نفس الوجود الخاص الحقيقي وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود

الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي فالتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة

تكثر وجودها فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا نسب الى الفرس فموجود اخر وهكذا فمعنى قولنا

الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود انه له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد في وجود

عني بمنزلة قولنا الذي يد والدعوى فمفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب لان
صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدأ
لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد المأخوذ من الحديد والتامر المأخوذ من التمر على ان امر اطلاق اللغة وارباب اللسان
لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا لان المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا ينافي كون
المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتلك قد يختلف القياس الى الامور وينسب هذا المذهب
الى الاذواق المتألهين من الحكماء وقدماء القدماء فيمن قبلنا وما يقوم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الانوار هو
ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذاتها والقائل بل لا اجمل له
اولا على كون ماهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على المجرد وجودا فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كانت ذاتي
على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول علل النفوس على ما يجي وهي اقرب في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته
والعلة لا بد وان يكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقوله فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من الابعد منه
والحاصل اذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب
فيه فالاولى بها من العقول وما هو فوق الجميع وهو الكل الاول بذلك الشأن اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام للموجود بما هو موجود
ولا يوجب تجسما ولا تركبا ولا انقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد تحقق في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة
وحيث يتوجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير
مقارن لماهية اذ لو كان مقارنا لماهية لكان ممكنا واذا كان كذلك فكل وجود لا يقارنه ماهية فهو واجب فلو كانت النفوس وجودا قائما
القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان
كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل
بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهي
الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان نور
الشمس اشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري
وكمال النفس لا يتناهى الى هذا وقد حقق رفع الله درجته في سائر العقول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم

فلا

في ذلك تركيب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا
يكاد ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه اذ لا يجوز ان يساويه وجود اخر لاستحالة واجبين فان
قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعويكم تحكم
محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق واجاب عن الثاني بطريقين المنع والمعارضة اما
الاول فهو انا لا نسلم ان كون واجب الذات بمجرد عدم مقارنته لماهية بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون
مقارنا لماهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالكمالية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص واما تقع
هذا موقعه في التواطؤ لا المشكك واما الثاني فبان نقول لمن اعترض وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن الماهية في الواجب
مقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن الماهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو خلاف
ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان لا يتجرد عنها وهو خلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا
منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا فان لم يلزم هذا الايراد هيهنا لم يلزم ايراد ذكرتم
هناك وان كان مدفوعا هناك بان المفهوم المشترك ليس متواطيا بل التشكيك فقد دفع هيهنا ايضا **بحث وتحصيل**
الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان الماهية وكذا اجزاؤها لا يمكن ان يقع
عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضيا خارجيا اذ ربما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية
عند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه اخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود
المشترك عرضي لازم للوجودات الخاصة ليس بماهية ولا جزء لشيء منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان
النور بمعنى واحد مشترك واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون سائر الانوار فيكون مخالفا
لها في الحقيقة وكذا الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون البواقي فتلك لاختلاف ملزومات
النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل قاعدتهم
في ان الواقع على الاشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا واردا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية
كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوان المصدرية الى الحيوان حيث ان المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات
الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لا امتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقايق متباينة وانتزاع معنى

واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة
الوجود ليست مهية كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز
بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير ثم ان الاكثر على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك
من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب
غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات
الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افرادها وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بل الامر
بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين ولما
اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فغلطة
مغالطة منشأها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم
ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته
لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الاعيان
فانظروا الى عجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل
فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق
ان الموجود بما هو موجود كلي والموجودات افراده وحصص لحقيقة الوجود باعتبارات تخصصاتها لا تزيد على حقيقتها
بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين
الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين
الى ان مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما
من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بانه عرض

هو بعيد

هو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه عن مقتضى الوجود
والحق عندي كما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معها في الواقع ولما
اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات اذ لا جنس ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له
ماهية كلية يحتاج في وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها اتفاقا
بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول فيه ومنها اختلافهم في انه موجود
او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه ولا يتسلسل وقيل لا اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم والحق
ان العام اعتباري وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس المهيات او زائدة عليها والحق انها نفس الماهيات
الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة
او متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء وهذا
هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة
او مجازا شرط في كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق
لا عينا ولا ذهنا ولا قيام بالموضوع حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذي
لا شبهة فيه **نفاوة عرشية** قد تبين لك مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية
والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا
ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما يلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف
الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا
وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد
ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه
وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة
امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها
وعينها كذلك وهو ام الاشياء بحسب شموله وانبساطه على الهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد

في الذهن

لان الجوهرية والعرضية والكلية والجزئية وامثالها من صفات الماهيات والوجود ليس بماهية فلا يكون جوهرا ولا عرضا ولا محتاجا الى الوجود الزائد ولوازمه م

بل مفهوم الوجود زائد على الاعتبار

والمعتبرة وامثالها من المفهومات العدمية وثبوت الوجود يمايز الاعدام عند العقل بعضها من بعض حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الاخر اذ كل ما هو يمكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر كل شئ تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شئ في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن شئ لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها في العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كالوجوه وهي مع ساير الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عايدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا لا خارجا وعقلا لبساطته ولا جنس له ولا فصل ولا حد كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شئ اخر به يلحق الاشياء كمالاتها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة ويصير تلك الكمالات فتصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود سابق عليه والكل مستهلكة في احدية الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما سياتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت لذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شئ لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شئ لا بمزايلة وايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيمة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شئ هالك الا وجهه وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكان وجود التعينات الخلقية انما هو بتجليه الالهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية على ما يجي

النهج الثالث في الاشارة الى نشاة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما يتوسط بين وفيه فصول **فصل** في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل احد من الناس وجودا وظهورا اخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية **تمهيد** انا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين

الاول

الاولى هي ان الممكنات كما علمت حقيقة وجودا وستعلم بالبرهان ما قد سبقها التجليه وكادات تكون من المذعنين لدان الحضرات العظيمة بيدك ان اثار الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحوا من انحاء وجود الشئ لا مهيته لاستغنائها عن الجعل والفعل والتكميل لا الوجود بها وشدة فعليتها بل الغرض نقصها وبطونها وغاية ضعفها وكونها والوجود متدرج الاشارة الى ما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الاثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته منشأ للاثر فقد يكون لمهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض يترتب على بعضها من الاثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكان الجوهر معنى واحد ومهية واحدة يوجد تارة مستقلا مفارقا عن المادة متبريا عن الكون والفساد والتغير فعالا ثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا وكائنا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر ويوجد طورا اخر وجودا اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شئ لشئ ان يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشئ حاصلا لشئ من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان جميع صور الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به قياما حلوليا ناعتيا وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهو مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة به او لا ومناط عالمية الشئ بالشئ حصول صورة ذلك الشئ له سواء كانت الصورة عين الشئ العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا كان الشئ قابلا لها واما منه وذلك اذا كان فاعلا لها فالمحصل للشئ المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول له فالنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص فيها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وساير الخلايق تشاهدها بعين حصولها لها لا بحصولات اخرى والا لتسلسل وذلك لان الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له

ذاتا وصفات وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة من الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا ان افعالها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول وكثرة الوسايط بينها وبين باريها وكثرة الوسايط بين الشئ وينبوع الوجود توجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد منها من الافعال والاثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية او الخيالية اظلال واشباح الوجودات الخارجية الصادرة عن الباري وان كانت المهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليها الاثار المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج اللهم الا البعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الاثار وهذا الوجود للشئ الذي لا يترتب عليه الاثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى الوجود الذهني والظلي وذلك الاخر المترتب عليه الاثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محيي الدين الاندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقته فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك المخلوق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هيهنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال ومثل هذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدة فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شئ فهو جامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرانا في نفسه فان المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تاييدا عظيما ويعين اعانة قوية مع اشتماله على فوايد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فاتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه

فصل في تقرير الحجج في اثباته وهي من طرق **الطريقة الاولى** انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فلها نحو من الوجود واذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم امر عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ فصورة المعلوم لا بد ان يكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية يطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا يكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له مباين للامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها اثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد بان هذه الصورة مطابقة للمعدوم او لا كما لا يلزم شئ من الترديدين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشئ عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس كما في المقصود اذ للقائل ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقايق سوى كونها معدومة واما اذا تصور المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والحق بما هو حق لا يكون له ظهور بوجه وهذا بالحقيقة راجع الى الاشكال المجهول المطلق المشهور وسياتيك ما ينفعك في دفعه انشاء الله تعالى **الطريقة الثانية** انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طاير وكل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية فلا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا اخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انا لا نسلم ان امثال هذه القضايا فعلية خارجية حتى يكون معنى قولنا كل عنقاء طاير ان كل ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدير فهو طاير بالفعل كيف

هذا ايراد على الجواب الاول واما الجواب الثاني وهو القول بالشبح فلم يتعرض له لكونه باطلا عند اهله

لكونه فردا بحسب التقدير فلا ينافي كونه طايرا بالفعل كان تقدير شيئا موجودا فرد من العنقاء

من ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود معناها كل ما لو وجد
كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز
ان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود اخر اصلا الثاني لو تم هذا الدليل لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية
لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة
على التفصيل الا انه يقرر على مدارك المتاخرين ان الحكم على المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود
العنوان ولئن سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان
الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فيحل الاشكال لكنه على هذا يجب الانتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود
عيني اصلا ولا افلاطون يقول ان الطبايع موجودة بوجود الافراد فاذا كان الموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده
فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان
كذا على انسان موجود بوجود جزئي مشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا
في الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعين يمنع فرض اشتراكه
مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث انه مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظ من حيث هو مع
قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الوجود الذهني المتعين من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من
دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس متحققا الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجيء تحقيقه في الذهن
قريب ان شاء الله العزيز الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على جسم قد مضى انه
كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص
الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد وقال ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي
وتعينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق
للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحدة مع
الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودها الذهني لحكايتها حالها
بحسب الخارج ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال

الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية **الطريقة الثانية** ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها
الشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من تلك الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه
هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا يجوز لنا ان ننتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه
وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا الكل من تعيناتها
مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصافه بامور واحد بصفات
متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى
واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من
الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقايق المتاصلة دون الاعتباريات لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان عروض
مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقايق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية
امور موجودة في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يتقوم بها تشخص
زيد وتشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهي مع كل من العوارض غيرها مع العارض الاخر باعتبار وغير متغيرة
بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك الشخص فقط واما عين تلك الانسانية
فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهو ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة و
تعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول
المتباينة فلا حاجة الى القول بوجودها في نحو من الوجود المسمى بالذهني قلنا هذا اشتباه وقع لبعض متشابه الغفلة
عن رعاية الحيثيات والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو
نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي او معروض الكلي من حيث كونه معروضا للكلي والكلية له تحقق
في الخارج فان هذا مما يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم ان
الكلي بما هو كلي ما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة منفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل عزيز المحاسن
كبير السن صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذات واحدة بعينها
مقارنة لكل واحد من الكثرة المختلفة مطابقة له مشتركا فيها امر موجود فيها قال لا اهل يبلغ من عقل الانسان ان يظن

ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص يشترك في حقيقة واحدة ومعنى
واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال اللفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة
والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الاعيان وهو فاسد لان المعنى الواحد المشترك والكلي والعام والنوع والجنس الى
غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان
متصفة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته ومعينه وقد عرض العموم لا حقا بها في موطن
يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد نص الشيخ في ساير كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا
واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير الذات الانسانية
المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو فلا غيرية باعتبار المقارنة
حتى يكون حيوانية واحدة يقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي شخص لا يقبل الاشتراك
كذلك الموجود الذهني شخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما الماهية من حيث هي هي وهي
موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما
يمنع عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان
الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متخصصا بتشخص خارجي ايضا اصلا ومن الاستبصارات في هذا
الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا بد لها من ثبوت فثبوتها اما في
الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية
وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق عيني لزم
تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه اثاره المخصوصة به المطلوبة وهو المعني بالوجود الذهني
ما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والتاثيرات الخارجية وان
لم يترتب عليها اثارها المخصوصة المطلوبة الا ترى ان تخيلك لشيء لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك المحزونة يوجب لك
انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة حيث تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد حكي عن بعض
حذاق الاطباء حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني فعالجه بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتعال

الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى
يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المريض عن الامراض ويقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك
اجساما يعجز عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا
بان للطبايع غايات في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبايع
ذوات اذهان شاعرة بنتايج افعالها وغاياتها حركاتها مع كونها جرمانية قلنا هذا الكلام ما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة
والزمهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية وغايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية
الفاعل واستكماله بما يستدل في التوصل اليه في فعل واجاب عنه الشارح المحقق في كتاب ام نامه الاسرار بالتزام ان لها شعورا
بمقتضاها وغاية في افاعيلها غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في اناث النخل وميلانها الى صوب
بعض ذكرانها وان كان على خلاف في تلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذلك مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الالتفاف
وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الافات واحرازها لب الثمار
في الوقايات الصائنة يهديك الى ما ذكرناه وهيهنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان ناتي بها حين ما
قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه **فصل** في ذكر شكوك انعقادية وتفصيها فكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول
ومن تبعه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظرف الوجود الذهني والظهور
الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة
الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقائق
الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما سبق اليه الاشارة الوجود
الذهني يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون حقايق الجوهرية موجودة في الذهن
اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها
مع الكيف في الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا لتحقق
الجوهرية ليس هو الموجود من حيث موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا للشيء والا لكان فصله
الذي فرض مقسما له مقوما ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج الى شيء منها الجنس في تقومه من حيث هو بل

هي من الخواص العارضة للجنس كالعرض عام لازم لها لا احتياجه اليها في ان يوجد و يحصل تحصيلا وجوديا انما يليها فكل فصل
كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت ماهية الجنس هي الوجود بالفعل مع قيد ما هو سلب الموضوع لكان فصله
المفروض محصلا لوجوده مقوم معناه وماهيته كما سبقت الاشارة اليه و بوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا
للجواهر انقلاب الماهية حيث انعدام شيء من افرادها و بوجه آخر لزم تعلق الواجب تعالى فان نفس الماهية لا يتعلق بها جعل
وتاثير فلو كان الوجود جنسا او جزءا لها يلزم الضرورة الازلية فيه تعالى الواحد القيوم عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما
الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك قولنا الشيء الموجود
بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لان ما لها والكان كل من علم شيئا انه في نفسه جوهر علم انه
موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهية موجودة في الخارج كان وجودها
الخارجي لا في موضوع و هذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت
في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد
ما ذكر ان حمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل
الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب وعلة خارجة عن الماهية واذا لم يكن حمل الموجود
بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس والمقولات العشر الا بسبب لا لحمل الذاتي الغير المعلل لم يصر باضافة معنى عدمي اليه
وهو قولنا لا في موضوع جنسا لشيء منها ولا لصار باضافة معنى وجودي اليه و هو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا
اولى و هو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهرا و ههنا دقيقة اخرى سنشير
اليها في تحقيق الحل ان شاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونها ما يصدق عليه القائم بغيره
على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والحركة والوضع وممتنع الوجود واللاتناهي و
نظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم هذا فنقول ما ذكر ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار
الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين المقولات
التي هي ذاتيات الحقايق المتخالفة المندرجة تحتها واما ان القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون
صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين فقيل ان هذا من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء

الخارجية

الخارجية لانها بازاء الكيف ماهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى
يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عالي لها باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان
على شيء في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات
فلا مانع فبهذا الاعتبار بينه وبين الهيئات بواقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت
مقولتين هذا التقرير كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكره ان شاء الله وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان
كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فانه قد يوجد مقاطيس
الجواهر العقلية وتعود اليه يكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كما
الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان هذا
مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على رايهم
يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها عن الموضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد
ثم اللاحلول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان
كلي الجوهر جوهر الماهية من حيث هو بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وساير المضافات الذهنية والخارجية اليها
ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كالبرق لماهية المعروضة للكلية الكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للتشخصية والوجود في الخارج بخلاف
المعنى الاول فانها الغرض انما يصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية
فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فان
ماهيته ماهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث وقع في كلامهم
فهو انما كان باعتبار ان ماهيته يتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف لا انسان
ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمية حديد لجذبه لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف و في خارج الكف
مع الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه جوهر من شانه جذب الحديد و هذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال
والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء وغيره على ان فصول الجواهر يجب ان يكون جواهر بحسب ماهياتها
وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره

من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان يكون مندرجا تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة
جوهرا وعرضا في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر
لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضا عاما لا زما للمقولات العرضية اذ لا مانع
العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات كما نص عليه الشيخ
في كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا
وجزئيا وعرضا علما ومعلوما ان التصور الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال
في الذهن بل قائم به حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن
من الكيفيات النفسانية فلا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا
فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء المحققون فلا يغني الا دفع اشكال كون
شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال كونه جوهرا وعرضا فمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد
انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان
انه قد تقرر عندهم وستطلع عليه ان شاء الله ان كل صورة مجردة فانه بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا
على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليهم ان يكون النفس الانسانية عند تصورها
المعقولات محصلة باختيارها لكونها لذوات مجردة عقلية علامة فعالة بذاتها على ما تعرفه بانه محصل من تصور الاشياء
معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود من
المستغني فساده واستحالة التركيب والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل

فكانت اما علة مفيضة لها فكان

فاذا افادت النفس العقل كان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا محال فاحش
واما علة قابلية لها فهو ينافي ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منهما وليست بغاية
ايضا وهو ظاهر ولا هي صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها على ان
الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار
واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا

في النفس حصولا استقلاليا من غير قيامه بها متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق
المقام ان تشخص الماهية المتكثرة الافراد انما يكون بعوارض و لواحق خارجية فاذا لم يحصل الماهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع
يكون في ذلك الحصول معراة مقشرة عن تلك الغواشي والملبوسات بتعرية معرّ وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك
بين كثيرين فلا بد ان يكون الماهية حصول الشيء المعرى لها عن الغاشيات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعرية الشيء
لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين وجودها الحاصل لذلك الشيء الذي عراها
عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لماهية ما عين الوجود الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور من المواد الجزئية
وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا بمعنى حلول الشيء في الشيء ان
يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم ما ذكر ان الصورة الحاصلة في مواد ها من غير ارتباطها وقيامها
بالنفس جزئية ومحسوسة لا معقولة وكلية لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي والملبوسات المادية التي تمنع ان يصير
معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية
الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونها
وما الموجب في كون احدهما ظرفا والآخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور في
المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه حسبما اوضحناه
اليه في صدر البحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع
كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل المدركات وان القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه
منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو متصف منها كالحرارة
والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والمجردية ونحو ذلك من العرضيات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت
وتحقق ان قيام تلك الصور الادراكية بالنفس ليس بحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو
قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها هذا في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالنسبة الى الصور العقلية من
الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها
الحسية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن من المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل

الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بل ذاتها متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في
هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها وتلقي كامل لها بل تشاهدها مشاهدة ضعيفة وملاحظة
ناقصة وهوا معبرة من بعيد وكابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده ان يكون زيدا او عمروا او بكرا او خالدا
او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس الى ادراكها الكلية و
الابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتايج ضعف الوجود ووهن المعقولية ام من ان يكون ناشيا
من قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة النيل لا يكون تارة من جانب المدرك بان يكون قوة الادراكية
في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات
فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من قصوره جهة ونقصانه وخفاء في نفسه واما من جهة
كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظايرها فلا جرم يكون تعلقها
ضعيفا لاتحاد العاقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي تكون رفيع السمك بعيد الادراك فلا يحتملها النفس
لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها متحيرة مبهوتة عن
شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل الواجب الوجود جل كبرياؤه و
الحاصل ان النفس عند ادراكها المعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من
محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الاخرة ثم الى ما
ورائهما وسفر من عالم الاجرام الى العالم المثال ثم الى عالم العقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون اشارة
الى هذا المعنى فان معرفة امور الاخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا انما هي من جنس المضاف واهل المتضايفين يعرف الاخر
وكانا كدنا ان نخرج عن اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه الى نحو خاص من الوجود وهو المجرد
الحاصل لجوهر الدراك او عنده كما تحقق في موضعه وكل وجود جوهري او عرضي يصحبه مهية كلية يقال عند اهل الله العين
الثابتة وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم و
التاخر وغيرها كما سيأتي فكان الموجود في نفسه من المحسوسات او المعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة ولها
مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها

انما

انما هي الوجودات الحسية او العقلية اما الحسيات فبابتناء وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا
العالم بواسطة مظاهرها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها
اتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص
انواعها النوعية وحصول الخياليات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي و
وقوع ماية الى من الامثلة في الاشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من عنوان بحكم
على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل
وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة
وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقايقها ومفهوم كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل
للنفس الانسانية حين ما ادراكها الموجودات الخارجية لاجل صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما
يحصل في المرآة اشباح الاشياء وحينئذ فالفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة بضرب شبيه من القبول وفي النفس
بضرب من الفعل ولا تظنن ان ما ذكره هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين الطريقين انهم زعموا
ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى
ان المهية الانسانية وعينه الثابت محفوظ في كلا الموطنين ولاحظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على
ما قررناه الا ان لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود وانحاء كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد ما في الخارج بنحو من الوجود
يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو اخر يصدق عليه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح
القدس على راي افلاطون ومن سبقه واما في الذهن فبنحو اخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال
او ملكة

تحقيق وتفصيل

اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف
وهو عبارة من مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس
مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به
ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعنى
بان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان مهية ذلك لا

ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا فلكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا
فلكونه اولي الصدق او الكذب وكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بمفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف
هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك
الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى المشروطات الثمانية المشهورة وتلك وحدة الحمل فالجزئي
مثلا جزئي بالحمل الذاتي وليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول واسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة
فنقول ان الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في
النفس اي وجودا حالا او ملكة في النفس يصير مظهرا او مصداقا لها تحت مقولة الكيف وان سئلت عما ليس الجوهر ماخوذا
في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والكيفية في طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق و
الزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط فجيبك بانها الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في
تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد الجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم الجزئي وحده و
هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن
لا يستدعي كون الحد فرد المحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات
وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع
وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده اذ كل موجود خارجي متشخص وكذا القول في اكثر الحدود والمفهومات فان حد
الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت
اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة
عليها على اي وجه اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليس الا
المهية النوعية قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة تستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في
حقيقته كما في السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات باعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما
ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في
الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا اتحد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت

بالتشخصات

[illegible]

بالتشخصات الكثيفة يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يتوقف عليها اثارها اذ الاثار للوجود كالمفهوم
مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه اثار الكمية اذ ليس الحاصل في الذهن من حيث انه
موجود ذهني او قائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء المقدارية بل هو معنى مجرد بسيط بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه اثار
الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوانية من
الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن الحمل المعزول عن الاثار والافعال
وكذا حال الناطق فان قلت ما حسبته من اثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس
الا نفس المنقسم بالذات فلا يكون كما قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي
الا حصول نفس مهيات الاشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اقمنا البرهان على امتناع انتقال انحاء
الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك عن ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء وبالجملة حمل مفهوم
الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشيء فيما هو ذاتيه او ذاته فكان مفهوم الكم
باعتبار لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما بذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئا
من المعقولات الذهنية من حيث مهياتها ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها
او ماخوذ فيها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لا انها كيف ذاتا وهذا
اصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبارات وهو ما لم يقم عليه برهان وما حكم بجوهريه
وجدان وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاحلام حيارى حيث انكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب المهية
وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وطريقة ولم يهتد الى الحق سبيلا
ولم يأتوا بشيء يسمن ويغني الا قليلا الاشكال الثاني انا نتصور جبالا شاهقة وصحارى واسعة انجادها واغوارها
وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه
ان تحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا متقدرة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الراس وكذا
اذا تصورنا بدائع اشخاص انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون
موصوفون بصفات ادميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنايعهم وهو ما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء

٢ فكيف يكون الحاصل في الذهن كما [illegible] لا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات صح

الروح التي في مقدم الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما
يقبلان التقسيم الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا
على القائلين بوجود الاشباح الجسمية والامثلة الجرمانية في القوى الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان
واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر ومعدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم
المثال الاعظم كما هو رأي شيخ الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين او اسبابا والات للنفس بها يفعل تلك الاثار
والافعال في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد بذلك نقضا على من اثبت وجودا اخر للمدركات الحسية سوى
هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما ثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء الصورية وجود عالم اخر وان لهذه
الصور والاشباح وجودا اخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنة او يشاهدها
النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المتعالية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنة
كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على هذا العالم
بادراك قوى باطنة على ثبوت عالم اخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذاتها والحقايق العقلية على وجود عالم عقلي خارج
من القسمين عال على الاولين لانا ندرك ما شاهدناه مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه اولا
من المقدار والشكل والوضع به ينتصب عند المدرك ويتمثل بين يديه مخصوصة ولم يوجد البتة وليس في هذا العالم
بالعرض فوجوده في عالم اخر وذهب افلاطون والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف المتألهين الى ان موجودات
تلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة
وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والضوء واشباهها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح
المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم من حيث لها مقادير
اشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي لاثبات هذا المطلب في حكمة الاشراق ان الابصار ليس بانطباع
صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس
الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غيرها وبها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذا صورة
المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما رايته بعينها كما ظن لانه بطل

كون

كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى الشبح
كنسبة المرآة الى الصورة الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي يدرك النفس بواسطتها ليست
في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج
فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الاشياء
المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري فرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط
وارتفاع الموانع ومثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا
يكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما والا لما
كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية واذ هي وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم
العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع اخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير
مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس
وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم
العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل
الافلاطون لان هؤلاء العظام من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عقلية ثابتة
في عالم الانوار العقلية وهذه معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة هي
جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا و
يرتعون في الارض المقدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية نقد عرشي اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير
المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق اتم تقرير وتحرير الا انا نخالفه
في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة كما اومأنا اليه في صقع النفس بمجرد تأثيرها وتصورها باستخدام
الخيال لا في عالم خارج عنها ثابتا غير موثر غيرها كما يفهم من كلامه الظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية و
ما العبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيلة
وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فاذا

اعرضت عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان
ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني فان فيه
احتياج الى ذلك او ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرآتية عنده موجود في عالم المثال وعندنا ظلال للصور
المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثابتة ما يراه الاحول من الصورة الثانية
والصوت التي يقال لها الصدا كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ما سوى الله
الموجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجود وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم
الفرسي لبعض العرفاء همه عالم صداى نغمه او است كه شنيد اين چنين صداى دراز الاشكال الثالث انه لو كان للاشياء
وجود في الذهن على ما قرر لزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية والانواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها
من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المتشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي نعقله فعلى ما قررتم
يوجد ذلك المفهوم في الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل
الى الاول لان الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل
الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وساير العوارض المادية اذ لو قارن شيئا منها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر
عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد لكن التالي باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه في المشهور ان الموجود
في الذهن وان كان امرا متشخصا الا انه عرض وكيفية قائم بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا
العرض نعم هو يبين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية وقد علمت من طريقتنا في دفع
الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها واما الكلية
الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار انه مجرد عن التشخصات الخارجية والذهنية جميعا ولا حجر في كون
شيء كليا باعتبار وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي وان الح ملح وارتكب مرتكب ان الانسانية
التي في الذهن يشارك الانسان في الحقيقة وهي جوهر ايضا وحالة في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب
عنه على ما علمت الفساد والعجب ان المولى الدواني معترف على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية قائلا ان الجوهر معنى
شأنه ان يكون في الخارج لا في موضوع وشنع على القائل بكون صورة الجواهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم ح انقلاب

الجوهر

الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه الصدوق لازم كما يظهر عن التحقيق والتدبر اللهم الا ان
يلزم في جميع الحدود وكذا للانواع الجوهرية التعيين بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا اذ كان جوهرية الانسان الذهني كذلك
فكذا قابلية للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني وح لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية
كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع
الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودليل الوجود الذهني لا يعطي
اكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيها صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور
واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان يقول ان كون بعض من افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا
مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطون واشياعه العظام الى ان
لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لساير الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي
عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجودها بحسب التمامية والنقص والتقدم
والتأخر على تقدير تمامه انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين
والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية
المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياعه العظام بوجه لا يرد
عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشأها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما ستذكره لمن وفق له
ان شاء الله تعالى على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك
وريب ولا شائبة نقص وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي سيلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك ولعن
اللاحق منهم فيها السابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من
كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة
التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد
ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب واعداد الافلاك بناء على ترصد شخص كابرخس او اشخاص كجمع
غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبروا اقوال فحول الفلسفة المبنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي

لا يحتمل الخطأ كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا عند تصور الحرارة باردا عند تصور
البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا لان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة
وكذا ساير المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجرام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري وبيان اللزوم انه يلزم على
التقرير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في اذهاننا حقايق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب
ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من العرشيات ان صور هذه الاشياء
عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس لما طفق عند اشراق
نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو راي شيعة
الاقدمين فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير
حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الصور
الباطنية يشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالفرق بين المشاهدة في اليقظة
والمشاهدة في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف هو الانفعال
والتاثر منه دون مجرد القيام فان المبادي الفعالة لجميع الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو
ارتسام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية بها
العالية من جهة الفعل والتاثير في تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشي بالشي يوجب اتصافه
بذلك الشي من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا الاتصاف يصح لان ذلك امر لا يتعلق غرضنا
في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا ما يستفاد من الرجوع الى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم
الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم
في انحاء هذا المثال فليحس المسترشد اعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل عنه الايراد ونظاير هذه النقوض الوجه الثالث
من الجواب وهو المذكور في الكتب ان مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير
المتاصل الذي به الصور العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية والتضاد انما هو
بين هويتي الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات تعتبر في حقايقها الخارجية اذا

وحدث

وحدث في المواد الجسمية بجعلها بحالة مخصوصة ويؤثر فيها بما يليق بها كما في الحواس مثلا الحرارة يقتضي تفريق المختلفات من الاجسام
وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بما يكون اجزاؤه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فاذا
عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بما هو من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة
او غير ذلك لان يصير النفس موضوعة لهذه الحركات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجري في النقض
بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وامثالها
مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالهما اذ لا يتيسر لاحد ان يقول
ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها انما
امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا
الكتاب ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه
الانقسام بمتساويين هذا هو نحو وجودها الاصلي والخارجي لها فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجودها
الاصلي اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظايرها وامثالها
العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا لامور باطلة
يجعلها وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما
قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشي موجود في ذلك الشي
كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشي انما يكون موجودا في ذلك الشي اذا
كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن
الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هوية والوجود ظلي لا متاصل وفي الخارج هوية والوجود
متاصل ومعنى في في الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما في المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز
لان كون الشي في الخارج ليس من قبيل كون الماء في الكوز بل معنى كون الشي في الخارج هو ان يترتب عليه الاثار المطلوبة منه
وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية
يكون بالحقيقة اشخاصا لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين

ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا متعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم
بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للعدم المطلق وكذا شريك الباري فيلزم وجود ذلك
الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد شخصي لشريك الباري تعالى يجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن
شريكا للباري والجواب ان القضايا التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين
طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر
الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على ان ما يتصوره هو حقيقة
الممتنع اذ كل ما يتصوره ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل على ان ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة الذات
مناط صحة كونه مفهوما عنوانا لمهية من المهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يمكنه
ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة بالذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم
به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لمهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز
الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه اليه
من حيث كونه ما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل
الاحكام الجارية على مفهوم واجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان
الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير متوجه اليه بل
الى ما يؤدي اليه البرهان انه بازائه وهو الحق القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان نعم ان هذه
القضايا ونظايرها حمليات غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على
الماخوذ بتقدير ما بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم تكن طبيعة متحصلة اصلا لا في الذهن لا بان يكون الموضوع
ما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المعلقة
ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى **فصل** في زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم
الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق المعلومات
بل اشباحها واظلالها الحاكية عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد في ذهننا عند تصور

الحقايق

الحقايق امور بها يشعر الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة في
الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم والنموذج له
له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما المعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم
انه لو ثبت دلايل الوجود الذهني لدلت على ان المعلومات بانفسها وجود في الذهن لا امر مباين لها بحقيقتها كالنقوش
الكتبية والهيات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجري عليه
احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض
الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا للمقام وبيانه يتوقف على
تمهيد مقدمة هي ان مهية الشي متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم
الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية من المهيات
فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر
البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يقال وجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان
هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جايز كما سبق مرارا واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا
ليس انه وجد شي معين فصار انسانا حتى ياتي الترديد بان هذا الشي اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان
وموجود فحقيقته وحصوله من حيث هو موجود اول بالحصول من حيث هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان
لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة فصارت زوجا فاوجد
اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم يصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد
هذا فنقول لما كانت موجودية المهية مقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود
الذهني والخارجي يختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان
يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشي في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود
ووجد في الذهن انقلبت مهية وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني
باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا يكون الاشياء بانفسها حاصلة

في الذهن بل امر اخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشي بالنظر الى ذاته بلا شرط مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة
يمكن ان يقال لها ان الحقيقة موجودة في الذهن و في الخارج بل الوجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت
الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه
ان انقلب حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم دليل
عليه اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل في الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه يجب
الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته
ومهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وبين
الكيفيات الذهنية اي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلي كيفا و بحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كا
قوى والارض الهيولى المبهمة في ذاتها حق الابهام و يصير باقتران الصور تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر انه ليس
هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انا استعمل هذا الانقلاب لو كان انقلابا من صفة كانقلاب الاسود
ابيض والحار باردا او صورية كانقلاب النطفة حيوانا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى
فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما ثم يعرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكره
الحبر العلامة في بعض تعاليقه واعترض عليه بعض معاصري العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقائق
غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن
محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي هنا كيف
الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا
وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهية ثم تقدم الوجود غير بين ولا مبين وعلى فرض
التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك
الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا للمهية الحاصلة في الخارج وهو خلاف
مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب
الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيها الى عمرو مثلا ثم من البين

انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون
تارة ذلك الامر واخرى امرا اخر والفطرة السليمة تكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يجوزان يقول
وجود الامر الخارجي في الذهن لا يكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل
بخلاف ذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا
نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس ليقول ان الكيف
النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر
فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير
وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا
كيف والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده
خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صحته جار في الشبح ايضا انتهى
غاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقايق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما الى الكيف في الذهن ان لكل
من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية به يقال انها صورته الذهنية و بحسب تعقل بينهما ذلك الربط وحقيقة
ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شي وجود كل شي اخر لانه فرق بين ان يقال
لو وجد ا مثلا في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب او يقال لو وجد ا في الخارج كان عين ب فكذلك
اذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا العروض ليس هذا بل العروض
وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية
مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن
انقلاب حقيقتها الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل فيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر
اقرب من الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان للحقايق العينية ذاتيات بها يستدل ان ا[illegible]
الذاتية التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز
وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقايق في الذهن كانت صورا علمية قائمة بالنفس

صفاتا لها تابعة لها تلك الحقايق بوجه ما وصارت لها حقايق عرضيات من الكيفيات النفسانية فعلم ان الحقايق الكلية من حيث
هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها حقايق متاصلة بها
يدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل مبهمة غاية الابهام انما يحصل و يتعين لها مهيات بالقياس الى احد الوجودين
فالحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث هي وجودها العيني الاصلي كانت جسما سيالا رطبا ثقيلا واذا وجدت في الذهن وقام
به صارت عرضا من الكيفيات النفسانية في نفسها لا يحصل لشي منها ولا يندرج واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقته
المبهمة الماخوذة مع الوجود المطلق الغير المختص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر
صحته ايضا لان الشي لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وايضا على هذا التقدير لا يكون لشي
واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على المهية وهو الذي ساق عقله اليه البرهان فالشي
انما يتعين بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة
ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى
وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك
بالارادة والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقا
او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية
من العلم والكيف وامثالها وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار
اليها وتعين لها حقيقة من الحقايق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وتادي العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها
الاطلاق الصرف واللا تعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ المهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في
الوجودين هو ان للذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصور الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل
يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به يتعين مقولته من حيث انه جوهر مثلا و جسم نام و يحكم عليها بما
يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا
ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف من اشخاص المياه الموجودة متشخصا تفاوت عوارضها
لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية و كشف له مفهوم كلي يصدق

عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق الوجدان
اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور
ليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبني على اصول كشفية ومبادي قوية الحامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون
المقامات الذوقية وعلى الذايعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما
جاز بالحاق شي ونقض فاصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فاخلص من ورا ادها
الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون فصل في بيان ما خلص به عرشي في هذا المقام وهيهنا مسلك اخر
في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما التزمه القائل بانقلاب الحقايق وارتكاب ما ارتكبه
معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع الحفظ على قاعدة انحفاظ
الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية بما هي قوة
ينتزع المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا
المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند اكتنافها هذا المعنى
الحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية
في قائمة بها ناعتة لها فلهذا افسر العلم بالصورة الحاصلة من الشي عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقايق العينية
لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم تحت مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق والتحقيق
الحق فيه انه لا يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا و يوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك
الماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات يوجد بوجود زيد بل هي زيد ذاتا ووجودا فان في
الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ولا يلزم من اندراج
زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق فكذا الوجود
الذهني فان من جملة الحقايق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد
المعلوم كان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متحيزا ناميا او جمادا او عنصرا او فلكا وبها يتعين حقيقة
هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين و يتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا

وتحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام حقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقتها فهذه الذات
الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان
زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث
تحصله وتعينه ويكون اتحاد العلم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاته من حيث
انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة
الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من
مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا
وجودا في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف
وقد ذهب لذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي بل متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
والبياض عنده امر واحد بالذات يختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحد بالذات متغايرة
بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرنا ولا يشوش الافهام وساوس الاوهام
المرحلة الثانية في تتمة احكام الوجود وما يليق بان يذكر من احكام العدم **فصل** في تحقيق الوجود بالمعنى الرابطي ربما
يتشكك بانه اذا كان الوجود رابطا في الحمليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثم
ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير نهاية فينفك عقد
التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود ومنه اذا كان
محمولا او رابطا او ثابتا لغيره وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الادوات الغير المستقلة
بالذات وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كانت لنفسه او لغيره وهو
الذي يقال لها الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون اب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن الوجود
كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها ومحالها لا يحتاج ان يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف ا بب اي الرابطة بينهما فيجوز
ان يتصف الموضوع بامر عدمي ماله ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة
من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير ممتنعة لانقطاعها بانقطاع الملاحظة اذ ما لم يلحظها حاشيتا الحكم ولم

رفع وحل كان قائلا يقول
ان المتحد معي زيد مثلا هو
الضاحك والكاتب
مثلا وهي العرض لا النوع
والمقصود اتحاد النوع
مع المعروض لا
العرض فاجاب
بان العرض والعرضي
واحد عنده ذاتا
النحرير يعني المحقق
الدواني م

يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما الحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا ا ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مرآة لرؤية
حال ا و ب لا على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم ملاحظة حال الثبوت بكونه ثابتا لا انه منسوبا اليه بالثبوت ام
بالا ثبوت فانه في حكمنا بان ا ب نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة نعم اذا قلنا ثبوت ب لا كذا فقد جعلنا
منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له ثبوت وربط
اخر ويرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الاخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا
اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر من الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى الموضوع فحصل هيهنا
ثبوت ثالث غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتصييره احد طرفي الحكم حصل رابع وهكذا الى خامس وسادس الى
ان تنقطع هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع به السلسلة وما حكم به السلف الصالح
من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه الا وجوده لموضوعه ليسوا اعنوا بذلك ان وجوده في نفسه
هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول
بل عنوا انه لا يوجد نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو بحرد انه ثابت للموضوع وفرق
بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان
الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مجرد مفهوم الحلية المركبة واما ان حاشيتا الحكم هل لها بحسب الواقع ما
يلزم ان يكون لها وجود بنحو من الانحاء فقل لك الكلام اشرح لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني
ما نحن بصدده ان شاء الله ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوقها ما وقع في كلام
بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان وجود
المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل مطلقا وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات فقالوا
ان الممكنات طرا ماديها ومفارقها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب جل مجده
ولا يسع لاولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الا هذا القدر من التوحيد من كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لانهم لما قالوا بالتباين
في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه الانتساب
الى المعبود الحق جل ذكره واما نحن فبفضل الله ورحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في مترقب القول ومستقبل الكلام

ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى البارئ بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبطة بذاته لا بربط زائد فيكون
وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا
لئلا يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالاخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض **وهم وتنبيه** ان بعضا من اجلة العلماء
المتاخرين اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج ولو ليل الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة بالزوراء المعقودة
لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر على النحو الذي هو في الجسم اعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة
كان معدوما وباطلا والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ومباينا للقطن
ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما
شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وانما تظهر رسومها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا اخرى ليست معانيها في
القوة والمتانة اقوى من هذا الكلام في هذا المقام واني لعقضيت العجب من ادعاء الطيران الى السماء بهذه الاجنحة الواهية
فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى على المتدرب في الصناعات العلمية اذ لم يقع فيه وضع احد معنيي الوجود الرابطي
موضع الاخر فان اسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الحلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه شيئا للجسم وهذا
لا يابى ان يكون للاسود باعتبار اخر غير كونه اعتبار محمولا في الحلية المركبة وجود وانه كان وجوده الثابت في نفسه هو
بعينه وجوده في الجسم وقوله وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية
فكلامه حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للاعراض لكن التوحيد غير حاصل لجواز ان يعتبر له ذات
عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل اعتبارها في نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن
نفس ماهيتها الماخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب ماهيتها الماخوذة بنفسها فالحكم بالعدمية غير مسلم اذ
كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها
فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد ران المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون
قائما بغيره **فصل** في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف بذلك ان كثيرا ما
يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية ولوازم الماهيات
والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية

وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنها في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموضوعات هو
نحو وجودها الذهني على ان يكون المعقودة فيها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى كالحدوث
بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية
بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما
مطابق الحكم فيها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الذهن على ان يعتبر قيدا لها شرطا في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم
المعقولات الثانية مستندة الى المعقولات الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظايرهما ليست من هذا القبيل وليعلم ان النظر في
اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس او في الاعيان وان لها صلاحية الايصال او النفع في الايصال من
وظايف العلم الكلي اذ يبين فيه ان معنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط
كونه هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا اونا فعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم
والاعراض الذاتية يبحث في المنطق ويبحث ايضا كالوجوب والامتناع والامكان شرايط يصير بها المعقولات الثانية او
الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممتنعا وقد يكون ممكنا صار الكلي
بتلك الشرايط موضوعا للمنطق وقس عليه ساير الموضوعات في ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى العلم
الاعلى منها واما تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الاسفل او في العلم الاعلى وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود حتى
متقدم على ماهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على ما نحن بصدده ان شاء الله **تبصرة** ان من الصفات
ما لها وجود في العين والذهن جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا
كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به
بناء على طريقتنا من نفي وقوع الماهيات في الاعيان ونفي مجعوليتها بل الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير
حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون الماهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه
الذي ذهب اليه القائلون بالكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين المذكورين اصلا انما
وجودها العيني انها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص وكانه ليس معنى قولنا زيد جزئي
في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي فهذا جزئية

العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم الاليق بها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه نفس حقيقة
بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق
العقود حقيقة كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية
بهذا المعنى الاعم لكن المعقودات بها لا تكون القضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد
بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة **ذكر تنبيه وتعقيب تحصيل** ان رهطا من القوم قد جوزوا كون الصفات
عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج
هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو صادق ولا شك ان
هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا
يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس
على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ
لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف
في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل تلك الاتصاف منه انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة
بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الاخر في الظرف الذي يكون الاتصاف
فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للاخر منها فلكل صفة من الصفات
مرتبة من الوجود يترتب عليها اثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها
حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها للموصوفات بها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة
صفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجودية ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك
الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وغيرهما
فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لتلميذه بهمنيار من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم
في نفسه موجودا لشيء فان المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء اخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نفيا عليه اتصاف
الاشياء بالاضافيات والاعدام والقوى لما دريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط الاتصاف موصوفاتها بها

بازاء مرتبة وجودها سلب ورفع لما يمنع عن الاتصاف بها فربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكد من حظ
الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والنوعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما تقف
عليه في بابه ان شاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور لسهولة وجه بل
لا احد ان يعكس الامر في تعميمه حسب ما لم يشترط الا وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف
هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف فاما من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه عنها
منه ثم يدعي بعد ذلك في هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون
الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول
لا يرتضيه ذو تدبر **تنبيه** ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف حال مراتب الاكوان في الكمال والنقص وتحصلات
الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الانظار
وروده على اولياء الحكمة وائمة العلم ويتبطه الاذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة
بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية
واحوال الانواع المقولات السبعة النسبية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من
الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية المجد والعلو ان يكون غنيا قيوما واجبا بالذات غير متعلق
القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور
وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكلما تبعد عن منبع
الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون الجوهر
عين تقومها بالصورة الحالة به وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية
تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فاظنك بالاعراض الحالة
ينتهي نحو وجودها في الوهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية مكمهر فقد انتهت الاعراض
في الخسة الى عرض هو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك الى عرض اخر كيفي او اينى او كمي او وضعي
على سبيل التجزي والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني فاذا اثبت الحركة وجود

في الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو لنحو من الوجود
هو القدر لها هو الجعل المضاد للحكمة **فصل** في ان الوجود خير محض هذه المسألة انما تتضح حق ايضاحها بعد ما ثبت ان
لمفهوم الوجود المعقول الذي من اجلى البديهيات الاولية مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتا في الاعيان وان حقيقته نفس
الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع
كان الوقوع وقع نفسه اي نفس الوجود او وقوع شيء اخر هو الماهية واما من لم يضع لمفهوم من الوجود العقلي حقيقة
ذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير
ما يؤثره العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست
طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا في غاية الظهور والجلاء لا يبقى
ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحققوا ان وجود كل شيء
هو نحو ظهوره باضافة نور الوجوب عليه من القيوم الواجب بالذات منور الماهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور
الوجود فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التي هي عبارة اما عن قصور الوجود
ونقصانه في شيء من الاشياء او فقده وامتناعه راسا او لا يكون فالشر مطلقا عدمي اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام
في ذات ما او صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشرور والذوات لو اصلا واما الماهيات الامكانية والاعيان الثابتة في
العقول فهي في حدود انفسها لا توصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة وبقياس اعتبار انفسها ووجودها المنسوب
اليها على النحو الذي قررناه مرارا خيريتها من نحو شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل
فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة و
حقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو اقرب الوجودات
اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهي
اقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الاولى التي حظها من الوجود هو عرائها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها
قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد
عليك برهانه في موضعه فهو منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والالام على انها شبكة يصطاد النفوس الناطقة

التي هي طيور سماوية لها اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والعرضية ايضا ما دامت هي
غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم تنته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم
الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس
الى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به او يتاذى منه او
ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدي الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا
الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقي غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقي مقتضى بالعرض لانه
لما هو خير حقيقي مقتضى بالذات وهو الوجود وسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم الماهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها
قصورات الماهيات ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم **فصل** في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له تقابل
التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سياتي في مباحث التقابل والوجود من
حيث هو وجود فقد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شروط المتضادين بما هو متضادان ان يكون بينهما
غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود مباهما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات
القابلة للوجود كذلك واذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشارك غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصور لطبيعة
الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها
التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متشاركان
وموجودية الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فحال في جميع الحقائق الوجود لضدادها وتحقق امثالها فضد قد فيه ليس
كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما
هذه الحيثيات انما هي باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها
ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة او المتشابهة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة
الا في اعتبار العقل واما ما يتمسك في ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها للمفروض ضدا
او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للاخر فليس بشيء
لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للعدم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات

فلو التزم ان يكون لها مصداق وشبه لا يمكن ان يتحقق في وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم تكن القاعدة شاملة فعدا
ما ادعى اثباته ثم عروض الشي لمصداقه وامتناع الفساد **تتمة** فطبيعة الوجود بخالفة بحسب مفهومه المفهومات فيتمشى فيه
انها كيف وما من مفهوم الا ولم يتحقق في العقل او في الخارج والصفات السلبية مع كونها ايلة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه
فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من
مراتب الوجود ونشاء من نشأته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود ولما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه
مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار مما يابى اتصافه بالوجود مط بل هو بهذا الاعتبار كساير المعاني العقلية والمفهومات
الكلية في امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المنافي لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بت فمعنى
العدم او المعدوم بما هي محوضة لمفهومها ما لا خبر عنها اصلا وليس هي شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع
لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن هذا في العدم المطلق
كذا الحال في العدميات الخاصة الا ان هناك نظرا اخر حيث ان العدم الخاص كان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي
له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه
ثم مطلق الوجود الشي المحقق باي نحو من الانحاء وطور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات ونفي جميع
لا باعتبار التقابل كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتعري عن الوجود مط اذ قد انسلخ عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار
مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاخ بذاته نحو انتساب وهذا المتعري في نفسه نحو خلط العدم انسلاخ عن
تصويره التصور وجود عقلي لنحو وجود من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات
والمعاني حتى على مفهوم اللاشي والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام وقد ذكرنا
اختلاف حمل الشي على الشي بالذاتي الاولي والعرضي الصناعي وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله ففي هذا الموضع نقول
للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات و
له ان يعتبر المجهول المطلق ومفهوم النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار في المجهول المطلق ونفي
الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لا على ان يكون ما يتصور هو ذات المجهول المطلق وحقيقة
النقيضين وفرد الحرف وتحقق العدم المطلق وشريك الباري اذ كل ما يتقرر في عقل او وهم فهو من الوجودات الامكانية في المعاني

المولفة بالذات بحسب الحمل الشايع ولكن يحمل عليها عنوانا تها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل على شي منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم
المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشايع العرفي لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشي من الطبايع الثابتة في عقل او خارج
بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض ان شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه
لاجل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا لها بامتناع الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال
في مفهومه بوجه وكل ذلك على سبيل الايجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول
المطلق من حيث تمثل بنفسه يتوجه اليه صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار
الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظايره كالمعدوم المطلق فانه لا يحكم عليه الا في كل مفهوم
لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقية مثلا اذا قلنا ان
الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهها في العقل وكذا الوجود من صفاته الحقيقية
ليس لا مفهوما فالكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجهة الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى
انه بازائه امني حقيقته المتعالية عن الحصر والضبط في عقل او وهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا في هذا الباب ان مفهوم المجهول
المطلق لما كان اعتبار الكون الشي متخليا عن جميع انحاء المعلومية فهو هذه الملاحظة معري عن كافة اقسام المعلومية حتى
عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية هذا الشي
فكان هو مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه وكذا نقول الملاحظة مفهوم المعدوم
المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشي عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مط وحيث ان
مطلق اعتبار الشي وتصوره وان كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشي فكان هو متصفا
بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشا صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان
لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال رفع الثبوت الشامل الخارجي والذهني
يتصور بما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون
تناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شي قسيما لشي باعتبار وقسما منه باعتبار اخر مثلا اذا قلنا ان الموجود
اما ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى

الموجود من حيث انه مفهوم قسم من الثابت في الذهن **فصل** في ان المعدوم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة بادائل العقول
ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في
الواقع او في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها المعدومات متغايرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب متكثرة لسلوبات
متعددة بل كلما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات وكان المعدوم فيه خرف
ما ليس شي فيه فكذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها وفي موارضها
كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول
ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط عن عدم المشروط وعن ساير الاعدام ويختص بانه ينافي وجود المشروط
كذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الاخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم من عدم بل
ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد متازة عن الرجل فيغلط فيقول عدم احدهما غير عدم الاخر
ولو كان الامر كما يحسبه لكان في كل شي اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية واما تجويزهم التسلسل في العدميات
كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان مرجعه الى اللايقفي وغير المتناهي فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه البتة
بلا تعين مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان يضيفه الى المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا
يشبه تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الوحداني بعد توهم الانفصال بينها بتقدم
بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتاخر بين تلك العدميات بالعلية والمعلولية وكما
ان اللانهاية في اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء
اخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم اخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى
ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا وليس في نفس الامر شي هو عدم ولذلك لا يجاب عنه
بما هو حتى اذا سئل عنه ولا يجاب به اذا سئل عن شي بما هو فاذن مرجع عليه العدم الى عدم علة الوجود وموجع عروض العدم
لشي الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود ليس بعروض فرد او حصة من العدم **فصل** في كيفية علية كل من عدمي
العلة والمعلول للاخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا يكون معقولا الا ويكون موجودا لكن العقل الانساني من شانه ان يتصور
لكل امر مفهوما ويجعل ذلك عنوانا وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معان ذاتية هي مهيات تلك الوجودات كذلك يضع

للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقدير بزيادة لها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية
والامور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تحصل وتنوع الا بما يضاف هي اليه فالعدم المقيد بشي ما
انما يعقل ويحصل في العقل بسبب ذلك الشي ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل
فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول
علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم
عليه بالعلية من جهتين من جهة انه وجود عدم العلة في الذهن ومتوله بين يدي العقل صح ان يكون محكوما عليه بالعلية
وان لم يكن نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي اومانا اليه والمحكي عنه بما هو ما يطابقه اعني رفع
العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم على ان المحكي عنه بالعلية على الوجه الذي ذكره هو الرفع العلة وان كان
الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس
حضور عدم المعلول فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للاخر يكون في
كلا الطرفين العلم والعين وعلية الاخر في احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه
علة والاخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مراة العقل واما صورتاهما العقليتان
فكل واحد منهما سبقت اليه في الارتسام صارت سببا لارتسام الاخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات
المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف عن عدم العلة فاذا ارتفعت
العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول
عدمه مع عدم العلة وبعد العلة عدم ما مع عدم المعلول لا به **فصل** في ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض
لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم في الخارج فاذا اشتبه عليك ان العدم المضاف الى
اي شي كان يكون نوعا من العدم ومقابلا لمعروضه والمضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع
فيه النوعية والتقابل وهما متدافعان اذ النوعية توجب الحمل هو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية و
المعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليس الا بحسب وجودهما في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف
عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بالصورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن

ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له موضوع النوعية والتقابل يختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كساير المعاني المنطقية من ثواني المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشيا لان المتقابلين لا يجتمعان معا في الذهن وما ذكرناه الحق في حل هذه العقدة لا ما هو المسطور في ارقام اهل التدقيق من الاخرين

فصل في ان المعدوم لا يعاد العود ليس له معنى الا رفع الوحدة وحيث علمت ان الوجود للشيء نفس هويته فلا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها وافقدان لتشخص بعينه فهذا مرام العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كان الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة لعلى ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية توجب وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث والرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية الموقوف عندها في الاستيناف وحدها دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود ايضا كما اعترفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشيء ليس الا بطلان صرف للذات وليسية محضة لها ليس في الواقع معروض ينضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات ولا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يحصر وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشيء معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده انحصار وعاء الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا واحدا لا يتصف بالذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوة الوهمية الحادث الزماني عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كالطرفين والوسط حتى ان الاوهام العامية يتخيل ان العدم يطرء على شيء فيرفع وجوده لكان رفع نسج الواقع يحك هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدأ الاول وشؤونه الذاتية لا تحول كل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان

كل واحدة منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل في مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وفعليته وظهوره فان لكل شيء نحوا خاصا من الوجود ومرتبة متعينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدي منها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شيء الا نحو واحد من الوجود يقتضيه لوازمه السابقة وشرايطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدء الاول جل كبرياؤه فلم يتصور طرو واخرس الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له واما ما يقال ان ذوات الممكنات لا تابى عن العدم والوجود فمعناه ان مع قطع النظر عن الامور الخارجية وانها تجليات الحق الاول وكون الحقايق الوجودية من مظاهر اسماءه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذا نظر الى نفس ماهية كل من الطبايع الامكانية والمفهومات العقلية لا تابى بمعناها من دون معاعن لحوق شيء اليها او زواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا يابى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما اذا نظر الى الافاضة الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات وابتداء الحقايق الخارجية معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها في نفسها مستحيلة العدم الفساد فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المتخيلة هذا التحقيق الكلام في هذا المرام على وفق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان وههنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورسائلها في نبذهم يناسب اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم الذي لم يعارضه امر من العصبية واللجاج الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بمنزلة الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم بط بالضرورة فكذا الملزوم مثله ورد بمنع ذلك مجيب وقيل فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود ذلك الشيء بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالتشخص وانت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما اصلناه بان وجود الشيء بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما

توهم الانتقاض بالبقاء نحو ما فلان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر تحليل بحسب الذهن ليس في الحقيقة الا الزمان هويته الاتصالية الكمية فينحل في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المحتفظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين مبدأه الاول ومبدأه الثاني مع انحفاظ الوحدة الشخصية في جميع الاضافات التجددية الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم تشخصيته وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها وكان الوقت ايضا معدوما ومجوزا اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراي لكن اللازم بط لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد ولا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته وفيه مفاسد ثم ترجيح بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الاول والثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبدأ ولا امتياز بينهما ضرورة وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها الشأن نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان فانه قد يتبدل مع بقاء التشخص بعينه في الوقتين حتى ان من ذهب خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها على سعته مع عرض ما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج شيء عن حدي استعداده شيء من تلك العوارض لكان هالكا لا في العرض المشخص الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير المشخصة لا تفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود ولا ينافي التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما اياها علامة لها ويجوز حصوله من اجتماع امور عرضية على ان من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل بانا لا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم هذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالحقيقة ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل دفع تحصيلي قولك لا يخفى عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق وانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما تستطلع عليه بحين وقته وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع من

الضروريات الذاتية لا يتعداه مثلا كون امس متقدما على غد ذاتي للامس كما ان التاخر عنه جوهري لغد وهكذا نسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس ايضا لانه مقوم له فلا يمكن انسلاخه عنه فلو تقرر الزمان المبتدأ كونه المبتدأ عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام نوعه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو لعينه فانهدم الاساس وانفسخ الجواب الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود هذه الصفات من جملة الممكنات واللازم بط لعدم التميز بينه وبين المعادات التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اولا والجواب اما عن الاول فبان التميز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في العوارض المشخصة فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مبتدأ واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما امتنع وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بحسب وضع الاعادة لا يرتفع الامتياز بالكلية ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه حاصلا قبل دون الاخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات يكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن المستانف المفروض معاد او بدل له واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف فهذا عين النسبة التي يقع التطرف انكارها وكونها منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالارتباط الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقولوا ان الوجود الذهني للشيء عند العدم بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان

فى الخارج لكن يتحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهنى فى بعض المدارك المرتفعة عن التغير كما نقول تبدلات انحاء
نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية ان ذلك شان هويات كثيرة يكون انحاء الوجودات وا...
التشخصات من لواحقها الخارجية عن معناها وحقيقتها فالموجود فى الذهن هوية مكتنفة بالتشخصات الذهنية واتحادها
مع الموجود الخارجى ليس فى نحو وجوده وتشخصه بل بمعنى ان ذلك بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنهما يكون
عين ما يقترن بتشخص لنحوها الرابع ان اعادة كل هوية شخصية انما يتصور لو اعيدت شئ من اجزاء عللها التامة المقتضية لها
واستعداد المادة لها بخصوصه وغيره لان من متممات العلة ومصححات المعلول وينقل الكلام الى اجزاء اجزاء عللها واستعداد
استعداد مادتها او هكذا الى المبادى القصوى والعلل العليا وسينكشف لك انشاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل
مثله وبيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلية هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض
معادا بل استينافيا مماثلا للابتداء السابق ويتوهم انه اعادى فاذن انما يكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات
بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية بعينها وجملة ما سبقت فى النظام الكلى بجميع لوازمها وتوابعها حتى فى كونها ابتداء
والفطرة الصحيحة غير متوقفة فى تكذيب هذا الوهم اماتذكرة القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام المخالفين للحكماء
الكرام وقد لك لظنهم ان القول بتجويز الاعادة فى الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسمانى الناطق بوقوعه السنة الشرائع
الكتب الالهية النازلة على اهل السعادة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان
يستفاد من الابحاث الكلامية والاراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر فى سبيلين اما سبيل الابرار من اقامة
جوامع العبادة وادامة مراسم العدالة وازالة الوساوس العادية واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الادراكية
الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتقويتها لئلا يتدنس باخلاق الردية ولم يصل بما يورده الحواس اليها
من اوصاف الاجسام ولم يتعوج بالاراء الفاسدة فانفتحت الصور الحقائق الايمانية ويشاهد الامور الغائبة عن حواسها
وتعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صدئت بالاخلاق الردية او اعوجت بالاراء
الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقائق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول
الى الله تعالى وفوتها نعيم الاخرة كما قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته
وافعاله ومعرفة ارسال رسله وانزال كتبه وكيفية النشاة الاخرة واحوال الانسان بعد الموت وسائر اسرار المبدا والمعاد

٣٠

بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن ذا ورم واذلجا حين ان نبسط القول فى معاد النفوس وكيفية رجوعها الى
بارئها فى العالمين ووصولها الى غاياتها فى الاقليمين تبين لك كيفية الحشر الجسمانى وارتجاع النفوس كالاينة للاحياء باذن
الله للاجماع والانشاء فى المبدا والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريعة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم
فى اعادة الجواهر اختلفوا فى الاعراض فقال بعضهم بتمنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى قيام المعنى بالمعنى والى
هذا ذهب بعض الاصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التى لا يبقى كالاصوات والادوات لاختصاصها
عندهم بالاوقات وجوزوا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها للعبد كالرب والى ما لا يكون مقدورا
للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا فى بيان كل واحد منها ادلة واهية تحضوا بها وسائر هوسات ملئوا بها الكتب والدفاتر واكثر اراءهم
الفاسدة فى الفضيحة والقباحة من هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفى الداعى فى فعله وابطال الحكمة
فى خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسى والحديث الخيالى وثبوت المعدوم والجواهر الفردة مع ما يستلزمه من سكون المتحرك
وتفكيك الرحى والطفرة الى غيرها من الموهات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعاداة الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع
والضلال وقدوة الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا من الحكماء
الربانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون فى المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاطون البراهين
والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون فى الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل
الموهمة المزخرفة التى لا حقيقة لها ولا وجود الا فى الاوهام الكاذبة لا يصح لمدعى فيها حجة ولا السائل عنها برهان واذا سئلوا عن
حقيقة اشياء هم مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث انكروها وجحدوها وهم
يابون ان يقولوا لا ندرى ان الله اعلم ورسوله نعم عباراتهم فى غاية الفصاحة والفاظهم فى نهاية الجودة والملاحة فيوردون
تلك الهوسات الفاسدة والعقائد الردية بافصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط فى اصح الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام
ويصورونها فى قلوبهم ويمكنونها فى نفوسهم بحيث لن يمحى اصلا ومع هذه الدواهى والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين
يظنون انهم اصحاب العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب
على يد واحد منهم ولا نصرانيا اسلم ولا مجوسيا امن به بل ترهم احيانهم اذا نظروا الى اراء هؤلاء المجادلة ازدادوا تعلقا وتوغلا فى
من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين ومن عجيب الاراء بعضهم من هؤلاء استدلوا على امكان الاعادة بما قد سمعوا

كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان
ولعدم تعوده الاجتهاد فى العقليات لم يتميز الامكان بمعنى الجواز العقلى الذى مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد
الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتى الذى هو سلب ضرورة الطرفين عن الشئ بحسب الذات فحكم بان الاصل
فيما لم يبرهن وجوبه وامتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المستوهن ان اعادة المعدوم ممكن ذاتى وقد تبث بهذا
الظن الخسيس الذى نسجه عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل فى هذا القول
ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون الاكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز
كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا يعدل عنه الا الدليل على ما هو المستعمل فى صناعتى الفقه واصوله فهو
فاسد هيهنا اذ شئ من عناصر العقود وليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى بحيثية الموضوع فما لم يقم عليه البرهان
لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس معناه ان ما لا برهان على وجوبه ولا امتناعه لا ينبغى ان ينكر وجوده بوجه ويعتقد
امتناعه بل يترك فى بقعة الامكان اى الاحتمال العقلى لا انه يعتقد امكانه الذاتى كيف ومن اقر ان من تعود ان يصدق
من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية فصل فى ان العدم ليس رابطيا الفلاسفة المتقدمون على ان
النسبة الحكمية فى القضية موجبة كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة فى السوالب الا وراء النسبة الايجابية التى هى فى الموجبات
وان مدلول القضية السالبة ومفادها ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط
وانما يقال لها حملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة فى السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة
فى الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية خلافا لما شاع بين المتاخرين المتفلسفين من ان فى السالبة نسبة سلبية
هى غير نسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب نسبة الايجابية كذلك يكون بحسب نسبة السلبية وان مادة النسبة
السلبية تخالف مادة النسبة الايجابية ولا يخلو شئ منهما من المواد الثلث الا ان المشهور رعاية الثوابت لفضلها
شرفها ولا تخالطها ما يعتبر فى السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن العدم ممكن
الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هى حال المحمول فى نفسه عند الموضوع من وجوب صدقه او امتناعه او امكانه وهى فى
مطلق الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع فى وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة التجوهر او ضعف الذات وتخافة الحقيقة
او بطلان التحقق وفساد الماهية لا حال المحمول فى نسبته الى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره وفى الهليات المركبة

هى حال المحمول فى نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها او فسادها وليس فى السالبة الا انتفاء
الموضوع فى نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شئ او ليس شئ شيئا الا ان هناك شئ هو الانتفاء او له شئ هو الانتفاء فليس
فيه شئ يكون متكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التى تسمى عند الاوائل بالعنصر هى حال الموضوع فى نفسه بالايجاب فى التجوهر
من استحقاق دوام الوجود او دوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود او حال المحمول فى نفسه بالقياس الايجابى
الى الموضوع وكون نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما
يتبين حق التبيين فى هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة فى عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ الكاف يدل الجهة
وقد يكون العقد ذا جهة يخالف العنصر اذ العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد
بان ان السالبة يوجد محمولها الحال التى لها عند الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاقية
احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجبت وما يتوهم ان العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود
محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطيا يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناش عن
اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة عن انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود
يرجع الحكم الى الايجاب سلب الوجود والقضية الى الموجبة سالبة المحمول فلا جل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاى
مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة الايجابية لا يتغير تلك الحال عند سلب تلك
فلا ينبغى ان يؤخذ زيد معدوم حيث ما يراد سلب وجوده فى نفسه حكما ايجابيا بل يجب ان يعنى به انتفاؤه فى نفسه
سلب ذاته فى وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبة
الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين وظن ان طبيعة
العقد مطلقا يستدعى ثبوت شئ لشئ او سلبه عن شئ لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد الانسان مثلا
يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يدل على بطلان ذاته لا انسلاب صفة منه هى الوجود
واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان فيدل على ثبوت صفة له هى الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد انسلاب صفة
عنه هى الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة الانسانية وامراضها التى يجب ازالتها والتدبر فى خلاصها لئلا
يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة الفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له فى جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره

فى اوايل الكتاب **تمة تفصيلية** واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع عنه او به معنى على سبيل الوجوب والامتناع والامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او غيره لذلك بل انما يأول معنى ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التى هى نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية فى كل وقت وقس على ان يعتبر ذلك فى الايجاب ويجعل السلب قطعا لربط ذلك الاعتبار فيرفع بحسب اى جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا لا على ما اشتهر فى الحكمة العامية بل على طريقة الحكمة النقية المحضة وكذا قياس ساير الموجهات فى ان المطلقة التى هى مقابلة لها لان الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هى بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب التأييد العقلى الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام فى بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفانا التدال الى صناعة الميزان

فصل فى ان الحكم السلبى لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا فى الخارج واما فى الذهن فلا بد وان يكون حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون حاضرا موجودا لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما فى الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اى ظرف وجود الموضوع فيه لان ثبوت شى لشى فى اى موطن كان متفرع على ثبوته فى نفسه اللهم الا اذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم فى الخارج او شريك البارى ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكانه قيل زيد المتصور فى الذهن ليس فى الخارج واذا كان الحكم بالسلب فى الخارج فلا يقتضى نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما فى الخارج كقولنا شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل فى وجود او ذهن دون موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار فى

موجوداً فى النفس صح

السلب ويأخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضى وجود الشى حتى يوجب له شى اخر ولهذا يجوز ان يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشى وكذا من هذه الحيثية شى بل من حيث له وجود وتحقق فى ظرف ما وايضا يجوز نفى كل ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شى ما يغايره عليه من تلك الحيثية اللهم اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان فلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا الوجود للحمل على الموضوع كما انه يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما قررنا ويراد بالعموم ما سيجى ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة لو كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة لزم والسالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت افرادهما وان لم يكن امر الفرق فنقول هو لم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم بعينين ولا اعمية بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض ونفى الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع فى السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شمولا وثبوتا ولا **تذكرة** فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة فى المبادى العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكى اذ المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفى او اثبات والشبهة به عليه مندفعة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحملين اذ الشى قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالاخر على ان الفرق لا يجرى الا فى الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابى هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه جميع الكل والا لكانت طبيعة او كلية او كله وهو ظ بل معناه كل ما يوصف بج ذهنا او عينا دائما او غير دائم بحيث ابد او لا فهو ب **اعضالات واغلالات** ومن التشكيكات الواقعة فى هذا الموضع التى يتحير بها اوهام السايرين الى الله تعالى فى سيرهم ويعوقهم عن السلوك الى الله تعالى ان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شى بحسب الواقع كاللاشى واللامعلوم واللاممكن العام وساير نقايض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلاحيوان بانتفاء ذلك البعض وكذلك الحال فى نقيضى

كليته

يعنى ان قولنا كل لاجوهر لاحيوان بمنزلة قولنا كل لاجوهر ليس بحيوان فهو موجبة سالبة المحمول والموجبة السالبة المحمول لا تقتضى وجود الموضوع مثل السالبة فقولنا كل لاجوهر لاحيوان يكون صادقا على تقدير انتفاء الموضوع فلا يصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض اللاجوهر بلاحيوان فانفك عقدة الاشكال

المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز لانتفائه فى نفسه ويتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية والاخصية فى نقيضى الاعم والاخص وينثلم الحكم بتساوى نقيضى المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض وغيرهما مما فى القاعدة بنقايض المعانى الشاملة واجابوا عنه فى المشهور بان اخذ الوسط فى السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات فى استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب فى عدم الاستدعاء ولم يخصصوا الاحكام بما عدا نقايض الطبايع العامية وجميع هذه الاداوس مجازفات المتاخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ فى العلم والعرفان وسبيل الحكمة فى فك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة عن الموجبة فى باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الافرادى بل بحسب التناول الاعتبارى اى لا بمعنى انهما بحيث يكون احدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الاخرى بل بمعنى ان احديهما يصدق على شى باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار ولما كان للموضوع فيهما جميعا ما يلزم ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضى ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل فى موضعه ففى مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه فى السوالب هو ما يقابله وبذلك تنحسم مادة الشبهة فيصدق تلك الاحكام حقيقية واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق فى شى او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجى او الذهنى لو حكم فى تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع فى العين او فى العقل على البت وليس هكذا والعموم بين المفهومين ليس معناه ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد فى مادة وجد الاخر فيها كليا دون العكس والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كذلك وليس فى ذلك لزوم الاجتماع فى مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا شبهة لرجل منطقى ان الامر فى تلك الطبايع الشاملة على هذه المشاكلة كيف والكلى الذى يجرى عليه هذه الاحكام ليس من مفهومه ان يحتاج الى وجود فرد له فى العين او فى الذهن كذا حاله مع عروض تلك النسب واحكامها للمرء بالقياس الى كلى اخر فى عدم توقفها على وجود موضوعات الاحكام فى شى من الازمنة او المواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهو ظ وصدق ايضا قولنا كل ما ليس ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصارت الصغرى المقدمة الثانية وانتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض

الاول لكون الافق المعين فى العقد بدل السوالب المحمول

ان النقايض التى قرروها للاعيان

مستحيل وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار صغرى للاولى وانتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسى بان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما ما نعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا من النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص فى الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفى الكبرى ما هو داخل فى احدهما واما القياس الثانى وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو الخارج من النقيضين لا الممكن الخاص الذى هو داخل فى احدهما فاعيد القول فى السؤال بان الخارج من النقيضين الذى يعبر عنه بليس ليس بشى اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شى حتى يكون اخص عن شى فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فاجاب الجواب مبنى بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذى ليس بشى اصلا الذى يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل فى طرف النقيض اى الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الاهذا وبعض سادة اعاظم الحكماء ادام الله علوه فصل الكلام فى هذا المقام فقال لا بد ان الامكان العام هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشى فانه سلب الضرورة من الجانب المخالف والجانب المخالف انما علم ما يتصف بذلك الامكان اعنى النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع اعنى انتفاءه فى نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل محمول الى امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العنوانى وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس يضعون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفى الوجود والعدم فالمخالف فى الواجب هو العدم وفى الممتنع هو الوجود والممكن يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قولك المشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما يوضع عند الاكثرين فيقال الامكان يعتبر فى كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع وضرورى الطرفين فلا يصح ان ما هو ضرورى الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر فى كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط اخر من اعتبار الضرورة الطرف الاخر وعدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضرورى الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان

الخاص بحو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الحيثية من حيث هي هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها سلب تلك الحيثية
الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب الحيثية
في نفس الامر من الاعتبارات العقلية **فصل** في ان العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال
الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه ما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات كما
ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم
بخصوصه بالقياس الى ذات الممكن مما لا يابى عنه طبيعة الممكن وكذا مفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس
الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود او لا ترى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و
كذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات
القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني
فكالوجود الواجب على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارق على المادي والوجود القار على
غير القار وكذا يمتنع على غير القار بالذات بحسب الحيثية ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد عدمه او عدم بعد
وجوده قبلية وبعدية متقدرة زمانية لا اجتماع بحسبها بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين عليه
وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من
الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوضع ممتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا **تفقد وتوضيح** اما ان بعض
انحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف
الواجب تعالى من حيث كونه وجودا مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها
الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف ومرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي
ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع
اتصاف الواجب تعالى به وبالاخر يجب اما الاول فظ واما الثاني فلان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده
العدمي لزم ان يتحقق في ذاته تعالى جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت

فيلزم

له فيلزم تركيب الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال
عليه تعالى من اجل كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود
وامتناع العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده
والفرق بين القبيلين متحقق لان حيثية وجوب الوجود هيهنا هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا
في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب صرافة وحدتها اوجبا لحقا مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف
ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان متنافيتان بالضرورة من الفطرة
الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي تقرر بما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات
وفيوض ورقائق الوجود الالهي وتجليات وشؤونات الحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع
بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون اخر كما زعم بل ان هذه الاوصاف العدمية
مما ستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع
بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا له اذ
اللاحقية لا تنفك عن السابقية واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار الملحوق كان امتناعه تابعا لامتناع
الملحوق به فيكون امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وهيهنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل
اندفاعه بما حققناه من ان الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود
كما على الوجه الذي بيناه وذلك الشك هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان
واجب الوجود لذاته القيوم الواجب بالذات تعالى عن التغير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه
جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة ان يكون منعدما بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث
تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه ايضا ان الوجود الذي يكون للزمان في مقابلة العدم
السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغنائه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم ان الممكن كما
يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي كذلك يحتاج اليه في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او
المتاخر لشيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر وهذا المعنى اعم من الوجود لاستمراره لامكان صدقه

فامتناع اتصاف الممكن والممتنع ببعض
الاوصاف العدمية بواسطة امتناع بعض
الاوصاف الوجودية لذلك العدم
مع انه لا حاجة الى ذلك اتصافهما بذلك
الصفة بالوجود فامتناع
اتصافهما بالعدم ليس بالذات
بل بواسطة الامتناع

على ذلك وعلى عدمه راسا ولكذا اصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ازلا ونحن بحمد الله مستغنون عن هذه التجشمات
فان مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو
ضرورة رفع طبيعة الوجود مط وتحقق طبيعة كلية من الطبائع العامة المتواطئة وان كان بتحقق فرد من افراده وارتفاعها
بارتفاع جميع الافراد لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له والاطلاق وشمول الخواص
سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع
هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي
عرش الحوادث والتغاير شان واحد من شؤون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات
وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر الذي يجب الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم
به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو ما سيحدث
ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركات المستقيمة العنصرية او غير متناهية كالدورات
الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات حدوثه بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدرج في الحصول
والانتظار في اصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه اهو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا
وجه اخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي
لها ماهية متحصلة اذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا طلب شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئا
بحيالها انما الشيء ما يطلب ويشتاق اليه او يصلح لان يطلب ويشتاق اليه لا ما يكون هويتها نفس الطلب للشيء والاشتياق
اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما فاتان الهويتان ما دمنا اخذنا على هذا الوجه الذي هو مقتضى
ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع
واللاانقطاع بل لحاق الاتصاف بهذه الامور انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم تكونا ماخوذتين على هذا الوجه
فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئا اخر له حكم اخر بعد ان استوقف النظر في ذاته ويطلب حكمه وكونه من
اي طبيعة من الطبائع **فصل** في ان المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف الشيء على المحال
بالذات لا يقتضي استحالة المتوقف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما ان الموقوف عليه

ان كان

ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات
فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف والصفة بما هي صفة كما قيل واقول منشا ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله
ليس كاتصاف القابل بالمقبول او بعدمه ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف
وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالبياض او اللابياض بان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت اخر يتفرع عليه
ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان ثبوت الوجود للشيء
موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف ولا ناعتية هيهنا الا بحسب التحليل العقلي كما حققه وكذا
عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء اخر عنه فاذن كان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف
الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة وكذا
العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا اتصاف ذلك الوجوب بوجوب اخر وحال اتصاف
ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف اتصاف
الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة او بما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية و
ملحوقية فالحق عندنا ان المتوقف على المستحيل بالذات من حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا
بالغير لا بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وستعلم في مستانف القول
ان ما اشتهر بين المجادلين ان المحال ما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل انما يصح جزئيا اذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية
كما بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا
استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بعلولية احدهما للاخر اذ لا بد في
التلازم اما كون احد المتلازمين علة والاخر معلولا او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد وان يكون معلولا
بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غير فالممتنع
لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء و
ما ينافيه **وهم وازاحة** وذلك ان تقول اذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية
حيث اثبت بها الشيء على فرض عدمه فيلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات

كالامتناع بالنسبة الى الممتنع
فانه عينه كما ان ... اليه
عن قريب فهو مع
الممتنع ليس مغايرا
حتى يكون بالنسبة اليه
امتناعا ذاتيا او غيريا
بل هو عينه

اعني الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتأخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية
لوجوده ولا يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير التعليمية باسرها ان لا تناهيها مستلزم لتناهيها فيقال
انا اردنا انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلا في نفس الامر كان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق فيها
هو نقيض الشيء كان الشيء متحققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما
قبل الوجود وبعده فذلك من الاكاذيب والمفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها
مقتضية لاحكامها واثارها المختلفة لا مناقضة لها منافية لاحكامها واثارها وان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه
لو فرض شيء من تلك الامور مع بقاء ساير الاوضاع الممكنة الواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع
اوضاع اخرى ممكنة ما يسوق الى ان هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض الامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء
وجوده معا فذلك تمام امره في تلك المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون
فرضه وضعا او رفعا مؤديا الى ما يقتضي الوجود بحسب ساير الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة فرض
لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة الغرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه حق لانه
قد فرض نفسه انه كان مع الامور التي يستلزم نقيضه ولو كان فرض ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع
مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى
يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق
نقيضه لا انه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل يجب ان يتمثل مفهومه
في الذهن ويحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم للاجتماع المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متمثلان في ظرف
الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة اليه ثم يتبين ان المفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء
الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع
الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة
المفروض لا فرض المفروض فقط **تبجيل** انك قد سمعت سابقا وتحققت ان الواجب بذاته لا يكون واجبا لغيره فاعلم
برهينك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم ان ما يمتنع بذاته يستحيل ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه

ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم واحد وامتناع واحد
لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فظهر ان كلا من الوجود
والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن يستحيل
ان يكون امتناع بعينه مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه
بحسب نفس ذاته فقط بتة فقد برغ ان كل ما بالغير من الوجوب او البطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان
الامكان الذاتي يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى
يتصحح اتصاف الممكن باي منهما او تعلم وتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تعالى ويتعقل كنه مجده
وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وغور
اقصى نهاية النقصان الى حيث يجاوز اللاشيئية فان الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل لا
يقدر على ادراك هويات الاشياء وشيئياتها ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا
على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان
والبطلان وكلما تقرب من الاول تعالى كان يقرب في ذلك الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه
في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يشبهها وبالجملة ان من المعلومات ما وجودها في غاية القوة كالواجب الوجود
يتلوه العقل الاول العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا
للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل
الاجسام التي في خيالنا عندنا فان الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة زمانا ما لا يمكن العلم به كما تحقق في مباحث الحواس
العقول البشرية ما دامت مغمورة لهذه الابدان العنصرية يعجز عن ادراك القسم الاول كما يعجز ابصار الخفافيش عن ادراك
المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به لكونه
الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس
والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء للابدان يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه
الامور **فصل** في ان حقايق الاشياء اي الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان تكون معلومة للبشر وربما يوجد في بعض

عن ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها وتعجز ايضا عن ادراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البوم

الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها فاما البسايط فلا يعقل حقايقها
بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها واثارها مثل ان يقال ان النفس شيء يحرك البدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن
فاما حقيقة النفس وهويتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في هيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك
لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فانا لو عرفنا حقايق الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت
من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقايق مطلوبا بالبرهان هذا ما قيل و
لعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول لا يصلح موضوعا للقضية الطبيعية و
لا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يجري
الحكم عليه بشيء الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمها وملزوماتها الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء
بالذات الى شيء اخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين
الاشياء انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار هياتها اللهم الا في لوازم الهيات من حيث هي هي والتنزل من الوجودات الخاصة
هو هياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وتشخصاتها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل هية الشيء والمستتبع للوازمه
العينية هو وجوده العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا
يدفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان تكون معقولة وبرهانه ان المركبات
لا بد وان يكون تركيبها من البسايط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسايط ان استحال ان تكون معقولة كانت
المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان تكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك
اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسايطها غير معقولة فهي ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام
فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسايط لا يصح ان يعقل يوجب القول بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا
بالحد ولا بالرسم لكن التالي بط ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ لقائل ان يقول من اعترف بان الماهيات
المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشيء المركب
بجملته عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة
اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نم ان معرفة الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء

كانت

في

كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه اخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة اثارها ولوازمها
فاذن انتقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم سواء كانت بسايط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقايقها
ومن قال ان البسايط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها وبحسب كنهها الا انه لا يعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها
العامة كالشيئية والممكنية وغيرها بل الحق في هذا المقام ان يستفسر من القائل بعدم كون البسايط معلومة ان كان المراد من
البسيط مفهوما بسيطا او وجودا بسيطا فان اراد ان العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة
له فذلك مما وجه كما مر سابقا في تحقيق مباحث الوجود وان اراد ان العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة
فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي وما وغير ذلك فاما ان يكون المعقول له
من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء بسيط او وجهه فعلى الاول عقل كنه ذلك الشيء
البسيط وعلى الثاني ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان تعقل كنه وجه بوجه اخر و
ذلك الوجه بوجه اخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية او يدور فيلزم ان لا يعقل شيء اصلا واللازم
بط فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزؤه لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية
متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية
لا بد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء
ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة
على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا
الهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية
وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق
ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل
خاصته ولازم له والفصل الحقيقي له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في هيات الاشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الاخر فحكم
بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى
بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب

لها الى اشياء عرفناها او من مارسها او لازم ومثالها في النفس انا اذا رأينا جسما متحركا فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام عرفنا ان له محركا خاصا او له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى الحركة لا محالة اقول تأويل كلامه ما اومانا اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل وجود لا تعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا هي عين صورها الخارجية فالحق انها لا تعرف الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهي وان كانت اخذت في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة عن نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفا ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الانواع والحساس والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو مفهوم الماخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان الوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما اضيف اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه فصل في اقسام الممكن الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر اما واجب الوجود لشيء كالصور والاعراض للمواد والموضوعات او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه عن علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى مسبب واجب الوجود لذاته فانه واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال ان يخصص وجوده ببعض الاشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات بالفيضان دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تعاقبا زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل الاختلاف الذاتية في الماهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في انفسها وماهياتها فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها عن واجب الوجود وجب ان تكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون لها تفاوت بالاولوية والاقدمية والاشدية فان الممكن

الممكنات م

العقل

العقل الثاني ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يتحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد وجود الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسيأتيك ما في هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل الماهية حتى يصير مستعدا لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتي للماهية وهو كونها بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فان قيل ان هذا معنى آخر من الامكان عليه يصح تعريفه مختلفات بالموضوع كما استعمل في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد ان يكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك فصل في تحرير محل النزاع وتحديد موضع الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلقا بذاته مقدسا عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك يرجع بالآخرة الى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس فقد اخطأ او الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف او شبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف او غيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملاحظتهما وآلة لتعرف حالهما لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد نفسها ماهية من الماهيات ذهنية او خارجية يتوجه القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى الجاعل ام مستغنية عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها بما يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير ونظيره في ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بهوية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي طرفين وهما موضوع ومحمول بايقاع النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين

الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه لا يحتاج او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل لست اقول لحصول نفس الشيء ونفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة واذ هو حدهم الشائع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المتقوم من الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو وجود المعلول وفرقة المتاخرين بالموجودية اي اتصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرنا لا ان الاثر الاول هو ماهية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم عن الجاعل وذهبت طائفة اخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين ان اثر الجاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات هو نفس الماهية ثم يترتب على ذلك المجعول موجودية الماهية بلا افاضة من الجاعل لا الوجود ولا الاتصاف فانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صدرت ذات المعلول كماهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدورها الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهمن ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه النسبة ايضا محتاجة الى الجاعل ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية لانا نقول الفرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فلان صدق الذاتيات ولوازم الماهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بل لا جعل الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج المتعلق في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل ماهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وكذا المتعلم لا جعل مؤلفا اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلامذته ناعين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا او حيوانا اي مصداق حملها عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل المراد ان جعل الماهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط لا يتعلق الا بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند الناس في صيرورة نفس الماهية وصيرورة نفسها اياها وذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستدعي استلزام حمل الشيء على

نفسه

نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه فصل في الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية اعلم ان ما بالفلاسفة لم يوردوا الخلاف حجة على صحة شيء من المذهبين بل النظار كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعويهم فلم نجد في كلام الاوائل برهانا على شيء منها بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات بل ربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتني على كون الوجود امرا اعتباريا او عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل لا الوجود انما يرد عليه القسمين فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة صالحة لعلية كل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات فصدورها من المبادي المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او ماهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء اذا كان شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الآخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا علة وكل ذلك باطل بالضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب سبب الماهية لا الوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة ماهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في اوائل الكتاب ولو كان الوجود ماهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له ماهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا نعم ينتزع منه امر مصدري يعرض للماهيات عند

اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود فى شئ كاموم ارادوا وجود كل مهية بنفس ذاته يقتضى التعين بتلك المهية لا بسبب
زايد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى المهية وادراكه يحتاج الى لطف فى السرفا الوجود بما هو وجود وان لم يضف اليه شئ غيره
يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلى غير الوجود المعلول والوجود الشرطى غير الوجود المشروطى
كل ذلك بنفس كونه وجودا لا بانضمام حيثيه واما ثانيا فلا نتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبى علة المعلول الاول لجريان
الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة المعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل
مهيته والاول غير جايز لان الوجود حقيقة واحدة فى الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من واجب الوجود
لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والثانى ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثانى ايضا باطل
لان الواجب لامهية له غير الوجود التام الذى لا اشد منه ولا ينفع القول بان الوجود فى الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض
البراهين القاطعة على ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحى فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب
فى الواجب ممكن فى الممكنات او غنى ومفتقر ومتقدم ومتاخر والغنى والفقر والتقدم والتاخر كالمعانى المقومة له لا كاللواحق
العرضية واما ثالثا فلان قوله مهية السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية
قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فان القائل بان اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول
اذا كان نفس الوجود يلزم بذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلية الوجود
بل الموجود فى الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هى متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان العقل
ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى ينتزعه من الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود والحكاية
هى المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اخر كما فهمناك مرارا **فصل** فى مناقضة ادلة
الذاهبين ان اثر العلة هى صيرورة المهية موجودة استدل بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط
الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له
ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زايدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات الممكنة لا يمكن ان يصير مصداق حمل
الوجود وهاهنا اشكالات المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من اقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم
من مجعولية المهية فى نفسها وبان سلب الشئ عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن فى المهيات

الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه ربما تصدق السالبة بانتفاء موضوعها و
ذات الممكن لا يابى عن العدم فهو فى حد ذاته ليس هو هو فى الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فالم يصر موجودا
لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول فى الامكان
ليس كما يصنعه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثانى بان مصداق الحمل فى الوجود
نفس المهية المجعولة لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما فى الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما فى العوارض غير الوجود بل من حيث
انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد لحاصل
ان المهية ما لم يصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شئ من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات
لكن لا من حيث هى صدرت بل على نحو التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اى بحسبه وحيثيته
وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع اخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان ويسمى بالسبق بالمهية وذاتيات
المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها او تقدم بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا
يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه حين الوجود
لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات فى
الحقيقة الواجبية نفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار يختص الحمل المطلق فيه تعالى
ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق فى المطارحات
على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر
المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم
بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الوجود المعلول ولا شك ان الوجود للمعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود
نحو من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاذ دام الله تعالى علوه ومجده من انه لما كان نفس قوام المهية
مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحد من انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث استناد ما عن الفاعل صدق حمل الوجود
عليها من جهة ذاتها وخرجت من حدود بقعة الامكان وهو باطل فاذن هى فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها
من حيث حمل الموجودية عليها وهى فى ذاتها بكلا الاعتبارين فى الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ويخرجها

مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم لا بوسط جعل مولف هذه عبارته الشريفة نقلناها برمتها
بعينها فى هذا الكتاب **بحث وتفصية مع هولاء القوم** اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلى انتزاعى اعتبارى
معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية
بل هى احق الاشياء بكونها حقايق والوجود العام امر عقلى مصدرى كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلين ما اوحينا اليه
انفا وسيتضح لك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتبارى لا غير لا نم ان مصداق حمل الوجود على
المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون فى موجوديتها مستغنية عن الجاعل
كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب الذاتى الى الوجوب الذاتى فان مناط وجوب الواجب بالذات عندهم هو كون نفس الحقيقة الواجبة
من حيث هى منشا الانتزاع الموجودية ومصداقا لحملها عليه ومناط الامكان الذاتى هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث
هى كذلك فالممكن بعد صدور مهيته عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شئ اخر معه بل مع
قطع النظر عن اى اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدى الفرق بين حمل الذاتى وحمل الوجود بان
الذاتى للشئ ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل
لانا نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية فى كونها محكيا عنها بالوجود او لا فان
لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى وان كان ماخوذا فيكون داخلا فى المحكى عنه بالوجود
ومصداق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فليكن وجود المهية
تلك الحيثية فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راى المشائين على المعنى المسلف ذكره والعجب ان المحقق الدوانى
مع شدة توغله فى كون المهية من حيث هى اثر الجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود
البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعنى
بذلك ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه من
حصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه
الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشئ
منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زايد

بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته مع حيثية مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فقط
كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى وبالجملة الحاصل ان موجودية
المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شئ اليه هو الوجود كما هو المنقول عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور
عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتالهين والاول بط عند هؤلاء والثانى
بما ذكرناه فبقى وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة يعنى الهيئة التركيبية فثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف
وتخلله بين المهية والوجود **طريق اخر** فى فسخ هذا الراى لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل
مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى اى المتقدم بالمهية كما هم يعترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور
المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها
فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هى هى بانها ليست الا هى فعلم ان نفس المهيات والطبايع الكلية فى
ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق انما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية
ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية
فى الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين
العقلية بل كان فى طريقة هؤلاء القوم المهية مفتقرة الى الجاعل بنفس ذاتها لا فى وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك
بين الوجود والمهية كذلك نقول فى هذه الطريقة المحوجة الى السبب موجودية المهية به اى صيرورتها بحيث يصير منشا
الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هى هى ولا يلزم الانفكاك المذكور **طريق اخر** المهيات الممكنة والطبايع الكلية
ليس بحسب ذاتها الا تكون كلية اى معروضة المفهوم الكلى فى العقل فتخصصها انما يكون بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم
ان الشئ ما لم يتخصص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا
عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن
الجاعل فالمجعول الذى اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هى مع حيثية التعين او الوجود او ما شئت فسم اى تخصصها
كوجودها بنفس الفاعل الا بامر ماخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا
من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل

وغيره فنقول حيث ذاته ان كان متعينا موجودا في الواقع لا استغير عما كان هو اياه في نفسه فهو وحدانه لو بقي عين الوجود
على ما كان عليه في حد ذاته ولم يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما
بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعد بينها الذات والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة
وهو ممتنع بالذات **حرف آخر** القائلون بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود
امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات الا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزمهم كون المجعولات
وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم الماهيات ولازم الماهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا تأمل **تنبيه عرشي**
ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس
وفيثاغورس وسقراط وافلاطون على ان الواجب تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها
زايدة على ذواتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود العام
البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار والاضواء او ان يأول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهية
بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية ما لا على امتناع قيام بعض افراده بذواتها لكن يشكل هذا في باب الانوار العرضية
التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف و
غاية الكمال النور الغني الواجبي وغاية نقصانه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا ونقول لغرضه
المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول
على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا
ما يرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات والطبايع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عنده
كالوجودات الخاصة عند المشائين فان حقايقها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي الشهودي الاشراقي وقد
اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة
ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعلا ارتباطيا مع
الاول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها ابتداء على انها
تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء

الا جزائها

٢ لكان واجبا بالذات لانه واذا لم يكن كذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا موجودا فتم

الا جزائها التي هي ايضا امور انتزاعية كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب معانيها لكن المربوطة
والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب معانيها الى الجاعل ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود
الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعناها كما انها تساوي نسبتي الوجود والعدم او الضد وعدم الضد والايجاب والسلب
ضرورتهما اليها ومعنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا
ولا ماهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن جوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكلية فان معانيها متصورة
مع قطع النظر عن غيرها اصلا ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا صرفا
كما في اصطلاح التلويحات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي
الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا فقر له اصلا والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك
كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب حقيقته كما اوضحنا
في بعض رسائلنا فاذن المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية
ولم يلزم من كونها مجعولة الماهيات جاعليها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن
الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد
قلنا انها كذلك فنقول ان الماهيات والحقايق على ضربين ماهية هي عين الانية وهي لا تكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها
متشخصا بتشخص زايد على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل
التحقيق والعرفان وماهية هي غير الانية فهي يقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات
شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقيقة
ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمائم الصفات ومن الغرايب
ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه
من وجوه التشكيك وبالغوا في مناقضة هذا الرأي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والزاما بتقدم ماهية العلة
على ماهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كان العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم
الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون من ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على

نحو ولنعد الى الشكوك ان شاء الله تعالى **حكمة عرشية** فالحق في هذه المسئلة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود
بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حد ذواتها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط
بالعلة نحوا من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا ماهية يقتضي لذاتها تعلقا بماهية من الماهيات من دون الافتقار الى
تخلل جعل بين الماهية وبينها ولم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور من المشائين
بالمعنى الذي حققوا من متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجد يجب ان يكون امرا موجودا
والاتصاف بأي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح ان يكون اثر الجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك
الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وتحصيل الحاصل او بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات
امر مجمل يحلله العقل الى ماهية ووجود اعني مفاد الهلية التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل نحكم بان الاثر بالذات هو الوجود
دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل
يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن
مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله
المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متاخر
عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المتحقق في نفس الامر اولا
وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فالماهية
صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا
في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور وهذا ما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض
المدققين من ان تاثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود
لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه
سواد مثلا فيقول هو موجود من الفاعل ولا يقول هو سواد منه او عرض انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود
الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر آخر عارض كالاضافة المضاف بنفسها لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء

هذا

هذا القائل غير قائل به بل الوجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الوجود بهذا المعنى ليس اثر الفاعل
لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقة لا لما
وجوده فان للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان
له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له وشبه ان يكون الوجود الذي له علة يجب ان يكون
مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الوجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته
بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاثة لا محالة وكذا اذا تصورت الوجود
المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التأييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود
بحقيقته البسيطة لا غير وتأثيره في الماهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا
لا بعلة جعلية ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته متقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصوره بدونه واعلم
ان مراده من الماهية المركبة الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة **شك ودفع** وربما
يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان تاثير العلة وحده لكانت علة صالحة
لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانها عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق فما المتوقف على
ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان
وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء
لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان
بل نعم الحس والعيان وانت بعد اتقان الاصول التي سبقت منا لا تفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فنذكر
تنبيه احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف افهامهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير من
الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل
والتاثير راسا وليس الامر كما توهمه وانما قالت الحكماء هذا القول لانك لما تأملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت
الوجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة الاختلاف في صفات
الوجودية بحسب العقل والمعرفة هي من اجل اختلافات تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات او عرضيات واما اختلاف

تلك الصفات فهي لنفس اختلافه واتها ووجوداتها التي هي مختلفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا الا
الباري تعالى فانها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها اشار الى ذلك ان اختلاف حال الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد
والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد
والبياض مختلفان بانفسهما لا لصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا
ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسياتيك زيادة بصيرة **توضيح فيه تلويح**
المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والوجود بنفس ذاته فالفايض عنه يجب ان يكون
وجود الاشياء لا اعيانها الكلية لفقد المناسبة بينها وبين الله تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول بذاته
ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تاثيرا لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل
ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور و
الضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته الا ما هو صريح ذاته كما وضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك
سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكل فان جوهره يقبل تجليه فجوهره الصورة الواقعة
في المراة لتجلي التشخص الذي هو مثاله ويقرب من هذا المعنى قيل العقل الفعال مثاله فاحترز ان تقول مثله وذلك هو الواجب
الحق فانه كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه
فيه وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جسم من الاجسام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذا ساير القوى
من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف
انما يفعل في الجسم مثاله وهو شكله والسن انما يحد السكين بان يضع في جوانب حده مثال املاسه وهو استواء الاجزاء و
ملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة
بها يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا ولو كان بكله من نحو يباين
نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا منه لان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية
يسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة مهية وهي غير صادرة عن الفاعل الا انها الجهة التي يثبت بها المباينة مع الفاعل
فهي جهة مسلوبة نحوها عن الفاعل اذ لا ينبعث من الشيء ما ليس عنه ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة

فاستبانت

فاستبانت الجهة الاخرى المباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب
الظلمة فكان الجهة الظلمانية في الظل ليست فايضة من النور ولا هي من النور لانها مضادة النور ومن اجل ذلك توقع المباينة
فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة مهية في المعلول فثبت صحة قول من قال المهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان المهية
ليست الا ما به الشيء شيئا بما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي تنزل في البسايط
منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسايط الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال والذي يجب
وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته فانه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما
جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي
وما عداه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو مهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين
استشهاده
انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى المهية اشارة الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب
الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنيي الامكان في الموضعين كما ستطلع عليه انشاء الله ثم لا يختلجن في وهمك انهم
لما اخرجوا المهية من حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود وجعلوها اليه في الاستغناء عن العلة لان المهية انما كانت غير
مجعولة لا لجهاد ون الجعل لان الجعل يقتضي تحصلا ما وهي في انها مهية لا تحصل لها اصلا الا ترى انها متى تحصلت بوجه من
الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة محوجة اليها لكن متعلق بالعلة بوجودا وعدما وواجب الوجود انما كان غير
مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصل الصمدية فكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لانه فوق الجعل
فافهم ولعل اساس الامام الرازي حيث قال ان القول بكون المهيات غير مجعولة من فروع مسئلة المهية المطلقة واتصافها
غير موجودة ولا معدومة **تفريع** احتياج المهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل او كالمادة والصورة احتياج
تقوم يجب نفس قوامها من حيث هي او يجب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان
علتان للمهية سواء كان مطلقا او يجب بحوص الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذا نسبة العلية والمعلولية بمعنى
الاصدار والصدور الى المهيات لا يصح الا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس المهية فانها
تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف
العلمي ثم اعلم انه قد ذكر في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق انه ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق

شيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فان موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز
ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تفصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حال اما
التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بالحدود التامة فان العلل
جارية فيه ولما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بحسب وجوده في الذهن من غير ان يصدق
بوجوده في الذهن كما في افادته التصور بنفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى
بانموذج العلوم وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطالب التصديقية الى مباديها تقويه بها بحسب الصدور و
الوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطالب التصديقية النظرية ما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديها والتصديق
بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المبادي التصديقية وتنتقل منها اليه بحسب التصديق فكانها كالعلل
الفاعلية لوجود المهية في نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة الاوليات الى جميع
النظريات كنسبة الفاعل الاول الى الموجودات واما المطلوب التصوري خصوصا الحدي فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة
احتياج تالفي وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدور والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود وبهذا قد تحقق
الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تامل وتدبر **فصل** في ان الوجود
هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من الاشتداد والضعف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع
الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر
مخالفة نوعية او صنفية او نحو الضرورة بما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى اشتداد
شلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها ناقصة
والزايدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن
سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل
واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا
اثنين فلا اتحاد وكذا لها لو ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس
ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد اخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه

فيخالف

في محاليه وعليه القياس في التضعف واذ تحقق هذا فاعلم ان لا حركة في الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود فظاهر
لكونه شيئا موهوما انتزاعيا فقط واضح لا يحتاج الى بيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية
بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا
اللهم باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك
ليس له تلبس في ابعاض زمان الحركة في انه بما هو الحركة فيه فليس يمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصورة
الجوهرية وفوق هذا كلام اخر سيرد عليك تحقيقه انشاء الله تعالى **وهم وتنبيه** ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة
في شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد ما فيه الحركة الى الضد انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل
وليس كذلك والا لزم تتالي الانات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فيزاح بان تلك الافراد وان لم
يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه يتلبس المتحرك
بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون المتحرك الاين في زمان الحركة مكان بالفعل لان المتحرك الكلي
كم بالفعل وهو بين بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك
الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض
والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا
يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال وايضا
الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق في المقام ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة
ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع
بل هي عينها كما ان بعضهم في كون المتحرك ما دام متحركا باقيا على اتصالها وفرد واحد زماني متصل غير قار ذو هوية متكممة اتصالية
متضمنة لجميع الحدود المفروضة في الآنات نسبتها اليه نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرك
بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فانه حصولها بمجرد الفرض
لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحركة فيها ولا تتالي الآنات او الآنيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد
واحد آني بالفعل حال الحركة فضلا عن تتابع الآنيات او كونها غير متناهية وليس لك ان ترجع وتقول فليكن في اشتداد

الوجود وتضعفه لهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لان استمرار موضوع الحركة شرط في الحركة والفرد الزماني من الشيء لا استمرار له اصلا في زمان وجوده كما في غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكول الى تحقيق مباحث الحركة والزمان انشاء الله تعالى

فصل في الشدة والضعف لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما او بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك ما جوهري بينهما فالمشترك جنس والمميزات فصول ومحصلات لطبائع النوعية والتركيب اتحادي او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل افراد صنفية او شخصية والتركيب اقتراني ولا احدث ما نقلت هناك قسم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق ويعبرون عنه بالكمال والنقص وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص فيها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى الافراد المتضمنة لها او لغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتج اتباع المشائية على بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شيء كذلك فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زايد عليها فلا يكون الا فصلا مقوما او عرضيا زايدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض جدلا بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفارق قد يكون بنفس ما يقع فيه التوافق بين الشيئين كالمتباينين وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان بفصل فالفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم لما تحته من السواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان الاشتداد والتمايز في السواد من جهة الفصل الذي بمعناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد عرض فيه اجابوا عن ذلك بان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالاسود على معروضات مبدا الاشتقاق كالسواد مثلا لا اصل المبدا بعضها على فرد من افراد المبدا لتمامية في حد فردية الفرد المشترك وبعض اخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدا بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا واما التشكك فمفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفردين وفصول السواد وان كانت بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنهما مما يصدق عليهما معنى السواد

الجنسي والتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مستتبعا لاختلاف صدق المبدا على الفردين بل هذا اقرب وعن بعضهم في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليس نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية ولما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود والثلثة للزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك له انما هو الذهن فالذي يعد العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات اهو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون الباقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطئ من الذاتيات فان الماهية التي اذا جردت عن الزوائد يكون منفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها مختصة بالمتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن تشخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل في حيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة من الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا يعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم جميع المراتب مشتركة في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشي فيه من اختلاف الافراد بحسب هوياتها

تنبيه تنبيل ضابط الاختلاف التشكيكي على انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية والاقدمية او الانية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واصحاب المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذات والذاتي بالقياس الى افراده ايمتنع ان يكون متفاوتا بشيء من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام يكن فيها ذلك اصلا ومن المتاخرين من ادعى البداهة وانما قالجميع في نفي التشكيك بالاولوية في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد نقل عنه ان الافراد الجوهرية النوعية

عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية ايوجب الاختلاف النوعي بين افراده ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع الثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان متخالفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد من اسامي التفضيل واداوت المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص يختص بالكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤون ذهبوا الى الاول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون على الاخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول لما تبين ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذات كالماهيات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وتقرر ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا يتحققان الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والماهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف وما يجري مجرى ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ولما احتج شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات وهو ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرضي ايضا لما يقسم والتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزايد خارجا عن المقدار بل ما زاد به كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السوادين التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزايد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقادير المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على انها محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة في انفعالاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظ من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا ايضا فهي في انه بعد واحد لا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الاخر كان الازيد منهما طويلا اضافيا يفضل على الاخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا ولست اعني ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص بل

ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كانت من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي انتهى فالطول الحقيقي لا يقبل الازيد والانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نحو واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وبنحوها كما قال ايضا السواد الحقيقي لا يقبل الاشد ولا الاضعف بل الذي هو سواد بالقياس الى شيء هو البياض بالقياس الى اخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عند ما يوخذ بالقياس الى اخر فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الاوساط ولا يوجد ابدا ذلك اقسام التقابل ولا يبهم اشتراط التضاد الحقيقي لغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة لا الى ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا بالكثرة ظهور اثار الكلي في بعض الافراد كما شرع بعضهم ولاجل ذلك كان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الاثار كثرة وقلة قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما ذهب اليه القائل بالحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل يقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شيء من الاجناس واقع بالتشكيك انتهى اما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هويتها التي لا مزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا المشاؤون قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الوضع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرها ومن المحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر متشخص له هوية اتصالية من مبدا المسافة الى منتهاها وابعاضها المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال الجزء الذي لا يتجزى في مباحث

الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الجهة النوعية كما استحالة
في ان السلوك الاشتدادي يتادى الى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه ما فيه السلوك
بل من جهة كونه ما اليه ومنه السلوك وان كان نفسه ما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان
الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث
فالشدة والضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة
على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى في العرف لا يقال ان خط كذا اشد خطية من خط كذا ولا يقال سواد كذا اشد سوادية
من سواد كذا وكذا لا يقال هذا اخط من ذاك كما يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرف بحسب العرف حكم
بان الشدة والضعف مختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات انما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة
والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من داب الحكيم
اقتناص الحقائق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد
خطية لكنه يقال اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول
من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل اعني العدد في نفي الاشدية منها على انه يقال في
العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد امتنع قولا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد
شيء واحد فالشدة شدة في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة بان الشدة
لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية او العددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا
العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ورد بانا نمنع من ان الكيفيات
تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو
اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا تاثير له في بيان الفرق بينهما بان
كلا منهما نحو اخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولية ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزائد والناقص
انما يقال فيما يمكن الاشارة الى قدر به المساواة وزيادة الى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض بالزيادة والاشد
والاضعف ليس من هذا القبيل وعلى تقدير المسامحة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة

من العدد

من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين واذا فصل في العقل بطل صورته
وتحصل صورة اخرى فالتفاوت الذي بين الثلثة والاربعة في اي جزء من الاربعة يقع المساواة او بازائه المفاوتة وكيف يتصور تعين (يتصور تعين)
قدر به التساوي وباخرى به التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يتحقق لسائر مختلفة
بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحد الحقيقة مع هوية ناقصة و
مع مساو فيها من تلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الحقيقة والوجود
لهوية ناقصة ولمساو فيها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا
بشيء موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص
طبيعة جنسية ويكون كل منهما تحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها حتى يكون واحد منها بنفس حقيقته المختصة
وبكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزء له متمايز في الوجود او الوهم كجزء الاخر فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف
تباين الحقيقة النوعية وكذا الكثرة والقلة مع ما ذكروه من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات
وتفاوت الهويات فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ونكل لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص
في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العددي بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان هيهنا
جامعا بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل
انباذقلس وافلاطون ومن بعدهما حكوا بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا بذلك انها معلولة
لتلك والمعلول كظل لما هو علته والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل من ان الوجود
عين الحقايق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بحقيقتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كمالية في القوام والاستقلال
فان المستفيد جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويها في الجوهرية بل لابد وان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية
المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة
ام لا اذ الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان حكماء المتقدمين
قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف يساويها في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو قولهم ان
الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد

منه واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الممكني والمعلولي واشد اذ لا اعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها
بل انه اتم واكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية ولا سلوك وقال في حكمة الاشراق قد حد الحيوان بانه جسم ذو نفس
حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية
الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فيجوز ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذاك لا ينكر انه اتم منه وقولهم
لا يقال ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها كلها على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس و
التحريك بالفعل بل هما من الاثار والخواص العارضة واما الفصل مبدؤهما حسب ما استمر من الالات والهيات ورفع العوائق
وازالة الموانع فاما الذي الفاعل فغير مختلف وليس كذلك فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها احيانا بل بالقوة عليها
حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول اقيمت مقامها لانها امور منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي
الفصول الحقيقية ولذلك يوخذ في حدودها كما يوخذ النماء في حد النبات فزيادة تلك الاثار دليل شدة القوى وقلتها
دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها وقد تكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما
جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء اخر فيوخذ (شيء اخر)
الملكة والبناء في حدهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين يمكن الانفكاك عن الاخر وكذا البدن وتدبيره
يوخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية
ما يتصور بينهما المفارقة والمغايرة كالنفوس المجردة يحد انها من جهة الحقيقة والذات بحد من جهة الفعل والتحريك وان
لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في نفسها عين كونها محركة
لشيء او متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولابد في تحديدها من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه
كان وكما ان كثرة الافاعيل النباتية قد يحكم بكون النبات نباتا شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون النفس
في نفسيتها اي تدبيرها شديدة كاملة اذا تمهد هذا فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذات والافاعيل بمعنى
ان وجودها في انفسها وجودها التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحد منها بحسب احد
الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الاخر لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى
لما ذكرنا وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات

بما ذكرناها

فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقايق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية
المشتركة بين الجميع والتفاوت فيها بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه

بحث وتعقيب ومن الابحاث التي اوردها اصحاب العلم الاول على القسم الكم قولهم الجوهر جنس والجنس لا يقع على انواعه بالتشكيك
بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه منتقضة بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم و
سببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض اخر كتقدم الجسم على السطح والسطح
على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه بوجهين
احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والاخر
لا يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود
الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود
به ايضا مثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية
المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم
والتاخر خصوصيتا ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق علية وتقدم في شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد
اخر منه فليست سببيته وتقدمه للاخر لان يصير الاخر بحسب نفسه او بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي بل الفرد
الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما
فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر
العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما
حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء اخر بل الجوهر العلي احق واولى
بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة مقدم على
وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيهما وكذا الكلام فيما
شاكل ذلك من تقدم افراد بعينه الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه
واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان اتصاف المتقدم والتاخر بنفس الماهية عن افراد الجوهر او الكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان

غير بجا اذ الكلام عايد بعينه فى الوجود والزمان بان تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم
منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة واحدة فى ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف
لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ كان لا اجل ان حقيقتها حقيقة تقتضى التجدد والتصرم وتقدم
بعضها وتاخر الاخر لزم التفاوت على النحو المذكور وممّا ان هذا يناقض ما ذكروه فى نفى كون الجسم مفيد الوجود جسم اخر بانه لو كان
علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة
لهيولى العلة فى الهيولية ولا تقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كان الجسم
الذى يحمل على جسميتها يحمل على جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشى
على نفسه وجه المنافاة ان كون بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد اخر لو استلزم تقدم الشى على نفسه فى بعض المواضع كما
لا استلزم فى ساير المواضع من دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم فى علية افراد الجوهر بعضها لبعض
فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور فى نفى تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى وبيّنا ان هذا الجواب وان سلم جريانه فى علة الوجود
كالفاعل او الغاية لكنه غير جار فى علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم انما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من جوهرية
وجودهما فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا وكانهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل
الحيوان على الانسان فنقول فكذلك حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا
كان الكلى متفاوتا فيه بحسب افراده المتباينة الحقيقية اما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك فى شى
كذا التفاوت بالعينية والجزئية او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتبارى والفرد الحقيقى كالحيوان بالنسبة الى
الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ بشرط شى فان طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثانى
جزء وجنس كما ان هذه الانحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هى واقعة فى الماهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم
قد فرقوا بين اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شى يكون اجزاء الماهية واذا اخذت بشرط لا شى يكون اجزاء
الوجود كما سيجى فى مبحث الماهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثانى مادة او صورة فجزء الجسم ان اخذا على
الوجه الاول فجوهريتهما متقدم على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما مع الجسم ليست من الافراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية
وان اخذا على الوجه الثانى فكل منهما وان كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث

جوهرية

وجودهما

وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف فى الوجود لا فى الجوهرية **المرحلة الرابعة** فى الماهية ولواحقها **فصل** فى
الماهية ان الامور التى تحمل منها الماهية وانية والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كان الكلية مما يجاب عن السؤال بكم
هو فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشى هو هو فيعم الجميع والتفسير
لفظى فلا دور والماهية بما هى هى اى باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والماهية الانسانية مثلا لما وجدت
شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها فى نفسها ان يكون كلية او شخصية وليس ان الانسانية انها تخلو من وحدة او كثرة
او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم فى سلب التقابلات التى ليس
شى منها ذاتيا او ذاتيا لها وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافى الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشى الا اقتضاءه
لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الاخر وليس الى الماهية فى مرتبة نفسها وجود كما
لا نقيضها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشى عن النقيضين فى بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه فى
الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التى ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمه فى
مرتبة وجود الاخر او عدمه على ان نقيض وجود الشى فى مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا
للمنفى لا للنفى اعنى رفع المتقيد لا الرفع المتقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شى بتقديم
بالاتصاف بالتوصيف
السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجود ولا معدوم وما
ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شى منها او نقيضها فى نفس
الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالايجاب فى لوازم
الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولى لان مناط الفرق
بين العدول والتحصيل فى السلب تقديم الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما فى قوة النقيضين لعدم
موجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان نجيب البتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا
ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك
ولا اتصاف كلا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين كما سلف ذكره فان
الواحد بالعدد لا يتصور ان يكون فى امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا

ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعى الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم
ينسبون اليه بل كنسبة ابا الى ابناء نعم المعنى الذى يعرض له انه كلى فى الذهن يوجد فى كل واحد وليس كل واحد انسانا بجزء نسبة
الانسانية تعرض مجاوزة عن الكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى هى بالعدد غير ما للاخر واما المعنى المشترك فهو فى الذهن
لا غير **فصل** فى الكلى والجزئى الكلى على الاصطلاح الذى معناه بحسب ذلك ان يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه فى
الاعيان فانه لو وقع فى الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان اشكل احد بان الطبيعة
ايضا
الموجودة فى الذهن لها هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليه
بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها والا ترى ان الصورة الموجودة فى ذهن زيد
تطابق
يمتنع ان يكون بعينها موجودة فى اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا
بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هى مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات
هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة فى الوجود فى وجودها كوجود الاظلال المقتضية
للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هى عليها او تاخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات
الواقعة فى الاعيان كتصورات المبادى لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة
من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رأيت شخصا انسانيا حصل فى ذهنك صورة انسان
المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا اخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا تحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى
عن ذهنك كما بل رسم من طبايع جسمانية متماثلة تقبل رسما من الاول ولا يختلف لو ورد اشباهه عليه واذا قيل فى الكتب
ان الكلى واقع فى الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التى يعرض لها اذا وجدت فى الذهن ان يكون كليا والاشياء
المشتركة فى معنى كلى تفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد
والسطح وان لم يكن الاشتراك فى عرضى خارج فقط فيفترقان بفصل ان كانت الشركة فى معنى جنسى او بعرضى غير لازم ان
كانت الشركة فى امر نوعى اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق فى الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم التشخص لا لازم النوع
بتمامية ونقص فى نفس الطبيعة المشتركة كما عرفت وهى قاعدة المتاخرين فى وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص
مما سبق والحق ان تشخص الشى بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زايد على الماهية مانع بحسب ذاته

طوابع ٢
مهر

من تصور

من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشى بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشى كما ذهب
اليه المعلم الثانى فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نفس الوجود الخاص للشى فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك
فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز فى الواقع غير التشخص اذ الاول للشى بالقياس الى المشاركات فى امر عام والثانى باعتباره
فى نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زايد مع ان له تشخصا فى نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشى المادى
استعداد التشخص فان النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى
فما نقل عن بعضهم ان تشخص الشى بنحو العلم الاحساسى او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص
لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذلك ما ذهب اليه شيخ الاشراق فى المطارحات من ان المانع للشركة كون الشى هوية
فى
عينية لما مر من ان الشركة الحقيقية لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان
الهوية العينية فى الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشى لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد انكر القول بان الوجود امر زائد على الهوية
له فى الاعيان والعجب انه التشخص عنده اذا كان بنفس الشى الذى هو غير الوجود او غير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هى مع
مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان
مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كان امرا اى شى فيه
موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص جزء تحليلى له يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا
يمتاز عن الماهية فى الاعيان وما قيل من ان تشخص الشى بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص
فيفيد الوجود هو يفيد التشخص فقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك المتشخص لكن لا لا
فى السببية القريبة لتشخص الشى المتشخص وكذا ما هو مختار البعض وهو ان تشخص الشى بارتباطه الى الوجود الحقيقى الذى
هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل انفسها وما هى فى انفسها فالوجود
يرتبط كل شى الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات فى الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم
من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فانه
متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذى
هو شرط التشخص فان الهيولى حالها فى التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال الغير فيما بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة

الحاصلة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ليست كافية في تميزه فان كثيرا من
الصور والهيات ما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتياز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول
في حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز
المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية وهذا حكم حيث راعى الوضع مع الزمان مبتدأ لا مع بقاء التشخص بان التشخص
هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولو كان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح
منه هذا الحكم فان التشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم بجواز امتياز كل واحد
من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز الطاير على الولود والولود على الطاير ليس بدور انما الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات
الاخر وتوقف امتياز كل منهما على امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما يجيء في حال المتضايفين
بحث وتحقيق قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا
كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبماذا يتمايز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان
بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة متوالية ليست له هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص
يوم كذا بالتقدم على يوم كذا ولم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة ترجع الى السؤال بان يقال لم صار الفلك
فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها
ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته
لا انها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة
وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه
لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان وامتياز كل وضع عن وضع اخر
كالقعود عن القيام فالحال كالحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه انما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور
قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعوارض
لاحقة في اول الوجود وقد يتغير انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فللعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص
القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه فصل في انحاء التعين قد يفضي تعين الشيء بغير تشخصه لان الاول انه ... ودون

الثاني

الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتاز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات
كتعين الواجب الممتاز بذاته عن غيره وتعينات الهيات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن فانها ايضا عين ذواتها وقد
يكون امورا زايدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له كامتياز
الامي عن الكاتب بعدم الكتابة والاول لا يخلو من ان يعتبر حصول هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الامر له كامتيازنا
حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له او يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزايد قد يكون
وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع لجميع انواع التعين فالانسان مثلا يمتاز بذاته عن الفرس
ويحصول صفة وجودية في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار وعن المتصف
بصفة عدمية كالعليم من المجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط من الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى و
بالعكس والتعينات الزايدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها ايضا باعتبار وجود ذاتها
في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها الا ان لها ذوات متمايزة بذواتها وبصفاتها والحق ان التميز بالصفات الزايدة
يرجع في الحقيقة الى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل فالتميز بالذات منحصر
فيما يكون بحسب نفس الذات لا بامر زايد على المتميز الا بالعرض منه فصل في الفرق بين الجنس والمادة وكذا بين النوع والموضوع
ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلما يقارنه زايدا عليه فيكون
جزء اذلك المجموع مادة له متقدمة عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد تؤخذ
لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده
المهية المأخوذة كذلك قد تكون غير محصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الهيات وانما
يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك
الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحد منها احدى الحقايق المتأصلة
كالانواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا نشأ اختلافهم في كونها
وحدتها نوعية او شخصية ولا معنى للنزاع لا اتفاق في حد ... النوع منحصر في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء حصل لها ابهام
جنسي بالقياس الى الصور المنوعة المنضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق مثلا

مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان لكان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق بيّنه
وتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا يكون كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه
في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس لاجل انضافه فيكون محمولا ولا يكون جزءا وانما يقال الجنس والفصل جزء من النوع
لان كلا منهما يقع جزءا من حدا غير تام لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فهما بهذا
الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متأخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج
لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفا وفيه ابحاث
الاول ان مورد القسمة هو المهية المطلقة وهي ليست الا المأخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى المأخوذة لا بشرط
شيء والى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كانت المهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا
حيث كونها مطلقة ويقسمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والى ما معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا
والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني الثاني ان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون
وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زايدا كان او غير زايد وح يكون العقل بكونه جزءا متضمنا لما هو زايد عليه تناقضا لان المراد
هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا وبشرط
انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه
فالجسم مادة والجواب ان المراد من المأخوذ وحده كونه كلا بحسب الذات والمهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء اخر حتى لو
انضم اليه شيء صار مهية اخرى غير الاولى فهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف المأخوذ لا بشرط فانه مهية ناقصة يحتاج الى
تمام وهذا لا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيد عليه لان المجموع مهية اخرى الثالث انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط
شيء وصرح اخرا بانه مأخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع
الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بالمنضاف اليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا ليس نفسه تصير باضافة
النفس والحساسية والمتحركية نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع
واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة
كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد المأخوذ بشرط شيء الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء

الخارجية

الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على
تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية والجزئية شيء واحد هو مهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط
وفي الثاني بشرط لا السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه متقدما عليه
والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود اخر غير الجسم الذي هو المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليهما اعني المجموع فهما جسمان
موجودان احدهما جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك
النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال
الهيات والحقايق الكلية من حيث كونها معقولة في الابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه مهية
ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه مهية كاملة لم يبق له تحصل مستقل الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة
الحسية وذلك انما يتحصل بالعوارض الخاصة اما الاضافات فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها
بحصولها في محالها او احوال زايدة على الاضافات فمع التحفظ على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع
بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة
المذكورة فمهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع
ما يتقوم بها فهي عين النوع ومهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين
المجموعين ان الاولى مهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه مهية اعتبارية والاولى ان يسمى مهية النوع المأخوذة
بالاعتبار الاول موضوعا بدل المادة وكذا مهية الجنس المأخوذة كذلك بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم
بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى شيئين نكتة
ولما علمت ان الطبيعة الجنسية مهية مبهمة ناقصة تحتاج في حد حقيقتها الى الفصل فلا يتصور ان يحتاج الى الفصل في بعض
المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو تحصل دون فصل فيكون مستغنية بحسب المهية وقد فرض الافتقار اليه بنفس المهية
فالحقايق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى الفصل فبقي الطبيعة محصلة
دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التميز لانه يحصل بالعوارض ايضا بل لكون المهية في حد
ذاتها ناقصة تحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع اخر الا بحسب الاعتبار العقلي فان المأخوذ

بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم الفرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في
المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسية ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا بتضاف من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك
لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك انه هو بهذا المعنى
متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء داخل بل بامور تضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس
وغيرهما من النظاير لانها امور كثيرة منه ومن شيء اخر بل يكون مادة لها فيكون الجسم نوعا حاصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت و
تحصلت بحسب الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية او النباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول
وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون وانا اخذ هكذا فكونه ذا حس وتغذية لا يلزم ان يكون خارجا عنه لاحقا
به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها
انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن ان يقرر لها ذات الا بنوع بالفصول ولا يوجد في
الخارج لونية وشيء اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان
حاصلا منهما وما نقل منهم ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لكان صحيحا لو كان المراد منه
ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل احد الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل
وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية اخرى ليس بصحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد
عليها الصور والاعراض سواء كانت جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث
جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان صورتها قد بطلت وحصلت
لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واصحاب التزيد في الاعراض **فايدة** ربما يقع سمعك في
الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انها ان اوجب تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيرها وان امكن فلحوقها لعلة فاعلم
ان ذلك انما يتصح اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان امثال اللونية للبياض والسواد فلا يقال ان اقتضت التخصيص
بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة
عن مفرقية البصر حتى يشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا كانت طبيعته كالجسمية او الهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالثانية
او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بذلك الصورة

او الهيئة

او الهيئة فلا بد هناك من علة زايدة على الحقيقة الجسمية فلا مانع من بقاء مادة تتوارد الصور والاعراض عليها **فايدة** في معرفة
الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بانه الفصول فالحقيقة
هو ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات الفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه
ذا نفس حساسة متحركة وليست الدراكية والمحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر
لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسامي لها الى الاخبار عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس
نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم
ان الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل الحقيقي هو الذي لرسمه هذه الامور وهكذا في نظايره فكل
معنى اذا اعتبر معه معنى اخر فان كان ما يغايره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت
المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل كان فصلا قال الشيخ في الهيات الشفا العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
بعينه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه
وانما يكون ماخوذا من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في
البسايط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسايط
المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيا عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس
حقايق متخالفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الامر
المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا
يخفى على احد وبناء ما اوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللون وقابض البصر فان طابق
كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي يطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد
والبياض شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا
من السواد غير ما طابقه الاخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسايط امور
اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين فلا دلالة له بوجه من الوجوه وجه الاندفاع ما لوح اليه من ان المعاني
التي كل منها ماهية كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس ماهية لوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني من الحقايق المركبة وكل

متحصل يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد مع المتحصل الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة
منها بعضها ناقصا في ذاته او باعتبار اخذه منها وبعضها بخلاف ذلك يكون اقتران بعضها الى بعض كاقتران قوة الى ضعف
او كالناقص الى غيره كما في العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد
من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح
الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من حقيقته بحسب ما لها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة
العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد بالامر ابهاما ويضم
اليها المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل
بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تمايز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي
التركيب في الواقع والثاني يقتصر في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت
اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار كونهما لها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا
فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة
لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل من البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية و
الفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل اختيارا اذ لا تركيب
هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف
يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معاني متعددة كل منها غير
الاخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود مقام اجمال تلك المعاني
فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني
من ذات بسيطة **فصل** في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقوم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان
في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما
للاخر ضرورة احتياج اجزاء ماهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون
الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد متقابلا بلا هذا ممتنع فبقي

ان يكون

ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع
وجزء المجموع الحاصل منه ومما يميزه عن غيره **وهم وتنبيه** ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق
لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يعرض تخصصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى
تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة لوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها
فنسبة السبب للحيوان المعلول اقتضاء لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب لايجاب السبب وجوده فكان مبهما ليس
ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبل الحاجة المحضة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية
اقتضى بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء
من قبل الفصل وتعدد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب
المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في عالمه والعجب من
ذلك حيث انه قال بعد ذكر تلك الحجة فلذا وردها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها وخلاصة حجته
في اثبات الهيولى لجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب
اللزوم اما نفس الجسمية او امر حال فيها او مباين لها لكن الاول باطل والا لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل
وكذا الثاني لان الكلام في لزومه اياه بعينه والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم
الشكل والمقدار لجسمية الفلك بواسطة محل للجسمية وهو المط انتهى ولا يخفى ان الصورة المنوعة للفلك الذي هو
فصل المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في رتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المختصين
بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن **فصل** في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان الصورة
قد يقال على الماهية النوعية وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي تقوم المادة بها وعلى الحقيقة التي تقوم المحل باعتبار
حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشيء المفارق عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالها لوجدتها متفقة
بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك استمر قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو مع تعقيبه
بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل
لها اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر يحصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن

لا من حيث ان لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقايق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتيتها
انما هي من حيث كونها تصلح لان يكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعصيها وامتناعها عن قبول اشياء اخر ليس لجهة
قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة تمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي الواقع بين
طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة كمال فمن جهة نقصها استدعى كمالا اخر ومن جهة
كونها كمالا امتنع عن قبول كمال اخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون ذات السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها
الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا او ماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان تصير
جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى
مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد
دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات
وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها و
بين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى فانها
لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الا من جهتها في اخس الاشياء حقيقة واضعفها
وجودا واوقعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال محفل الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب
منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من
حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة
وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول اثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف
والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا
حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بصورة العالم لا
بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبه والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده
لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس
الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا

الانسان

الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية
ده بود آن نه دل كه اندر وى كاو وخر باشد وضياع وعقار ومن هذا السبيل تحقق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين
من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته حكمة عرشية
قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات
الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة
القوى والشرايط والالات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الاخير بل ومن دخولها في تقوم ذاته وقوام
حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها
ما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الاسطقسية وبعضها لتقويمها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية
والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدأ الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل
من الصور السابقة معدة لوجود اللاحقة ثم يعدم وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب
والشرايط والمعدات اولا صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخيرا ويكون الصورة الاخيرة مبدأ الجميع ورئيسها
وهي الخوادم والشعب وسينكشف من تلك الاصول وما سياتي ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة
للماهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس او المشاهدة الحضورية
من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام فما يحصل في العقل من نفس
ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات ومتحد مع ما
هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا ايضا كالكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود
منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء اخر متميز
عنه في الواقع

فصل في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة
والفصل من الصورة وربما يتشكك فيقال الجنس بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند
اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من ماهية النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى
من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجوهر فنقول في تحقيق ذلك ان للواحد من

الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية متركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل محصل لماهيته نوعية ويقومه وجودا
فلذلك مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحدهما والامتداد للاخرى فكان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كما ان الصورة
هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرت اليها لم يبق
منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصيل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر يتحد مع
مفهوم الممتد ومتقوم به كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محضا لا في الوجود قابلية التلبس باية صورة
وصفة كما انك ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الكون له في ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والامكان الاستعدادي في
المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط
لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير
الذي يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا
مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا
الشيء الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم
في نظايره من الحقايق التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة توضيح وتحقيق للكلام فاستمع لما يتلى عليك من
الاسرار بل لتحقيق ما صرح به الاعيان الاشراقيون وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض عام لازم كما ان الفصل
بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم
كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لوازمها
الذي لا يدخل في ماهيتها ولا يلزم من هذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه
صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم
تقوم نوع جوهري من العرض فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا
يقدح في ذلك في حصر المقولات في العشر على ما وجهه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل
ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل
من الاشياء ما يتصور بنفسه لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته

ونفسه

ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها ان شاء الله
وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدأ الفصل في حد الانسان
قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا
لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصور الحالة وجودها
في نفسها بعينها وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحدان بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها
لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة
الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها في نفسها
لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشيء واقعا تحت
مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت تلك المقولة ولا تحت مقولة من المقولات
فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها ايضا لكن بحسب كونها جزء الجسم باعتبار صورة
مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا
لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتبار مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس
ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية منفردة فان كونها حقيقة احدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء اخر نظير ذلك
ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راي
المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه لمن امر موصوف بهذه الصفة
من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدر التدابير الانسية والافاعيل البشرية و
هذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلاجرم قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث
عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن الوجود المبدأ الفياض اقتضى ذاتا
قدسية وكان الشيء الواحد يكون جوهرا او عرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امرا واحدا مجردا وماديا باعتبارين فالنفس
الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل والتدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنا به واما من
حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا

يلزمها الاقتران في وجود هاته ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك
القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار ادنى وضوحه لا يخلو عن غموض يمكن تاويل ما نقل من افلاطون الالهي في باب حدوث النفس
اليه بوجه لطيف **طريقة اخرى** ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتاله السهروردي في كتابه من
كون النفوس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الاشراق وانية صرفة وذلك في التلويحات والمثال ولعله الظهور
عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها
بامور ذاتية بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت
مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوعها فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فانه لما عظيم اذ هل منه جمهور القوم
وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض اليها **حكمة مشرقية** لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا
بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على
الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الاسفهبدية في عالم الاضداد ومجلا لانوارها واثارها
وتلك القوى والالات مع امتزجيتها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كمدرج متفاوتة في النورية مترتبة بحسب الشدة
والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة
في مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار واضواء واثار الذات الاحدية
الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في
السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء وعقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس
اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة وسياتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله
ذكر اجمالي كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورا كانت المادة القابلة لها اشد ضعفا ووحشة وظلمة **ذكر تفصيلي**
الهيولى الاولى كما سيتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية الا بعد
تحليها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها
وظلمتها وحيث تحقق ان مبدا تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتاييد المبدا الاعلى فاذا
انقطع تعلق النفس عنها وانبتت فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وحللها اعادت كما

راجعة

راجعة الى صرافة هيولانيتها المعراة من كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت عرضة للاضمحلال والتلاشي موحشة للطبع مكروهة
عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان من روية اجساد الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد بحيث سيما في الليل المظلم
فصل في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطون الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاده سقراط
ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد
انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين
في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود
المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد
وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه
سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس
هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في
تاويل كلامه وما يقدح في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس
كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمتقابلات ولا شك ان افلاطون الذي هو استاذ المعلم الاول
مع جلالة شانه اجل من ان يخفى عليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد في الوجود او بين اعتبار الماهية
لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من
كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او الجهل بان الانسان اذا لم يكن في
حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث انسان واحد او ابدي او غير ذلك
ما هو مباين لحد جلاله في كلا متناقضا والظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف
والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين ممن اولى ارتياض النفوس بالعلوم العقلية فضلا
عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رايي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم
الله تعالى باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين لا يتبدل ولا يتغير وبين
ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو

الانسان الطبيعي ولا شك في انه يتحقق شيء هو الانسان منظورا اليه في ذاته من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من
الوحدة والكثرة وغيرهما من العوارض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو ولا انسان المجرد عن
العوارض الخارجية المتخصصة بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو المقيد لا يحتاج الى تجريده عن
العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل
على الاول لزم ان يكون التشخص عارضا خارجيا متاخرا عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا
بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا ذاتيا فثبت بذلك
وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية وهذا بعينه هو مذهب افلاطون فان قيل
المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي ماهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان
العقول فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن
افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة
بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس انه كان يقول ان ذاتا
روحانية القت الي المعارف فقلت من انت فقال انا طباعك التام ولو لم يكن لكلامهم دلالة صريحة على ان لكل نوع وجودا
مجردا تشخصيا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقل الفارابي من انه يجب بحسب قولهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح
وافلاك ثم يوجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون والاصوات مؤلفة و
طب وهندسة ومقادير مستقيمة واخرى معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات
وجزئيات ومواد وصور وشناعات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم امام الله علوه وعده في بعض
كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني ولا يصح ان يعني به ظهوره في العلم وتمثله في العالم العقلي بل يصح
ان يعني به وجوده في الاعيان وعلمنا انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرتب القضاء والقدر ربما لا
يتناهى بل لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطة جملة ما لا نهاية له جملة وتفصيلا وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر
ويتم وجوده الذي يجب بالفعل في افق التغير ويبقى حقيقته بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون
متناهي الكثرة سواء كان ذلك في الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء اعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر

الحضور

الحضور الوجودي عند رب القضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي مع موادها بحسب ذلك في درجة واحدة فلو صحت
نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم
الحق فانا انما نعني بذلك سلب سبق المادة في التجرد لك من الوجود لا مفارقة المادة ولا انسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي
مجردا باعتبار اخر واحق ما يسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني او تحققها في وعاء الدهر المثل العينية
والقضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر لحصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكائنات
القدرية فهذا سر رموز الحكماء من اهل التحصيل واني لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا اتباع المعلم المشائية
اساؤا به الظن واستندوا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الفحص وفرطوا على قيمتهم في المثل الافلاطونية وعلى
مساويها فلم يكن اهتمامهم الا انتقاء نور الحكمة وتغاشي دجور الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات
وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها
بالقياس الى احاطة علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود
لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها الذي لحق الاول فلا افتقار لها
في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فلا
من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة الا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم الجحد وراث الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد
تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في
وجوداتها والمنقول عن الافلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دالا على وحدتها كما يدل على تجردها كيف ان التجرد
ايضا مستلزم الوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الوجودات
المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة
قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة
ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتالم النفوس بمشاهدتها ومنها
مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتاله المتعصب لافلاطون
ومعلمه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية

والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتنٍ في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها
بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على راي الاوائل فلحلولها
في محل كيف كان واما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والامزاج
وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلث المذكورة اعراضا واذا
كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل
في كل آن فيتبدل لتحلله او ان كان الاعضاء وما من عضو الا والحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية
لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها وتتحلل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة
ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ المزاج بالبدل والمستبقي زمانا يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة
لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب
المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلالا يستلزم تحريك
الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة وتشبه الغذاء ما يتحلل منه وتلصقه بالاجزاء المختلفة الهيئات والجهات فهذه
الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن
صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها لا ثبات في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات نفسا مجردة مدبرة فليس بحق والا
لكانت مع ما هي بها معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك قبيح ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير
الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل
ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجايب الصنايع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة
لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها
وتسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وتسميه الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت
يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلت نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير
العجيبة ونجد الاخبر عندنا بانها متى صارت الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كالعقلنا واوانه
تميز الاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة

فضلا

فضلا عن بدء فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتدرك
بجزء آخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاق والا لما كانت انواعها
محفوظة عندنا ولامكن ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر
ليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا تبتني على الاتفاقات الصرفة
ثم الالوان الكثيرة العجيبة التي في رياش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون ان سببها امزجة تلك الريشة مع انهم لا برهان
لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في
ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الحسية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو
مدبر له ومعتن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم
ان يريدوا بذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات مخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون
بان رب النوع الانساني والفرسي او غيرهما من الانواع اما او جزء لما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا
لذلك العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان
يكون للمثال مثال آخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع
على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من
جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور
في كتبه ولما كان عجايب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها
كذلك في عالم النفوس من العجايب الروحانية والغرايب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك ان عجايب
الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين
في الوجود فيجب تحققها في العالم كيف وغرايب الترتيب وعجايب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم العقلي
وهي الحقايق والاصول والانواع الجسمانية ترجع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء
ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال آخر ولا لحلاوة السكر
مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية للزم ما يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نوع

مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية روحانية من الاشعة العقلية وهيئات المحبة واللذة والعز و
الذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنم المسك مع ريحه الطيبة والسكر
مع الطعم الحلو والصورة الانسانية والفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها و
اوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة
لكن فيها اشياء منها عدم الوضوح لاحد حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية اهي من حقيقة اصنامها الجسمانية
حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس كذلك بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثالا
لنوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطن والقدماء وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب
العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيده تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبتة التي يجوز بها
هوم التي يدخل في اوضاع نواميسهم يقولون لصاحب نوعها ويسمون صاحبها هوم ايزد وكذا جميع الانواع فانهم يقولون لصاحب
صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين
في تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات
واذا سمعت عن انباذقلس واغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب
النوع جسم او جسماني او له راس ورجلان واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت
فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على مثلنا انتهى ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من
اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هياتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل
له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري من الاخر والعرضي ازاء العرضي ومنها
ان تلك الارباب عندهم من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيئات ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهياتها النورانية
وبين البرازخ وهياتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة
واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بامور خارجة والانوار العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام اثارها
هيئات متخالفة الذوات كما هو رايه في ان اثر الجاعل الماهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك في ان اختلاف
الاثار اما لاختلاف في القابل او لاختلاف في الفاعل واذا كان الاثر فاعلا فهو لاختلاف الفاعل لا غير واذا كان اثار العقول

مختلفة

مختلفة وليس الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع ان القابل
للقوابل ولا اختلاف في تلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا النحو
وهذا ايضا مما يوقع الطمانينة في ان اثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي انيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات
الهيئات دون معانيها الكلية وان اختلاف الهيئات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة
وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فالموجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر
الى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص
عجيبة واثارا غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية **تنبيه** فالحري ان يحمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من
الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدأ وساير افراد النوع فروع ومعاليل واثار له وذلك لتمامه وكماله لا
يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز
اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى
بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطية فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكمال
جوهريته وقوته وغاية نقصه لعرضيته وضعفه واضافته الى المحل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة
المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحصل ويتقوم
بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها قوة شيء آخر كما ان الجنس الماخوذ
منها ماهية ناقصة متحدة مع الفصل وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرايط والالات
والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها ونسبتها اليه نسبة الفروع الى الاصل الواحد
وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع
الانساني المسمى بروح القدس وهو العقل الفعال من عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام
فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى
ان يقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة
بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها

وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية
الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتامية في هيأتها بها تستغني عن القيام في المحل واما الصور
الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا تحوج الى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية
الموجودة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج
فكذلك يكون حكم الصور النوعية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل واصنامها واظلالها الجسمانية اعني
الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الابداع ان هولاء
العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق ليكون مثلا وقوالب لما تحتها لان ما يحذو المثال
والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون
لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال
ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل لتكون دستورات لصنعه ومناجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد
المثل الى مثل اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالفت المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع انه رده
اما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام افلاطون والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في
هذا البحث الذي يخرس فيه الفصحاء وتكل عنه الافهام فضلا عن شرحها واما الشيخ فهو مع حبه الرياسة اللازم من معاشرة الخلق
وخلطة الملوك والسلاطين ولانكاره المعروف باثولوجيا يشهد بان مذهبه وافق مذهب استاده في باب وجود
المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه من ان وراء
هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة
قال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين
غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكونها في موضع واحد وقال في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل
ههنا الفعل انما هو حيوة ما نارية وهي النار الحقة فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان يكون
نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك
النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي المفيضة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة

يكون

الميمر بفتح الميمين في حاشية [illegible] المعلم عن الهمزة او بفتح الميم الثانية مفعل من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الامارة والامارة بالفتح بمعنى الوقت والعلامة والموعد او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة والبركة او بمعنى العلم الصغير من اعلام المفاوز [illegible] او من الامر بفتح الهمزة وسكون الميم واحد الامور يقال امر فلان مستقيم وامور القوم مستقيمة او من الامر بكسر الهمزة بمعنى العجب والعقل والنفس او من الامرة بمعنى الامارة كلتاهما بالكسر اي من الولاية والرياسة او من الائتمار والاول [illegible]

يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي تفيض
على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم
حيا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا
لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمامية فلا محالة ان هناك الاشياء
كلها التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه
السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ
لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية
جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك
كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوانات التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات
الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في
العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من
المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة
كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل
كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية توجد فيها كل طعم وتقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب و
ساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة
تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت حس السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس
وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات
التي وصفناها ولا يضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيه محفوظة
كان كل منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر من كتابه ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها
هناك بنوع اعلى وافضل وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة
التي هناك الشبيهة بها فهناك ارض وسماء وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك

نباتا ايضا فان قال قائل فان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك فانه لا
يخلو من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين فان كانا ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين فكيف
يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان
كانت كلمة النبات الهيولانية حية فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى
وهو النبات الاول الا ان فيها بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة
واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات
هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات وجد في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا
قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحرى ان يكون ذلك النبات الكلي حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما
هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما
الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما
وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحرى ان تكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون هي
الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة به والاشياء التي في العالم الاعلى كلها اشياء الا انها في
الضوء الاعلى ولذلك منها ما يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها والكل في الواحد والواحد منها هو
الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما انتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد
المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الافلاطونية وان
للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل واياها يلحظ الانسان حين ادراكه المعقولات الكلية وان كان ادراكها
لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك السبب
يرى الانسان الامور العقلية التي هي انيات محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة
الصدق عنده على كثيرين كرؤيته شبحا يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او حجرا الا انه ههنا من جهة تعين الوضع
لذلك الشبح لا يجوز الا كونه واحدا من المختلفات ايها كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد وصادقا
عليها لعدم الوضع وبالجملة مناط الكلية والعموم ضعف الوجود وكون الشيء شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته وهيئته او

بحسب

بحسب قلة تحصله عند المدرك وان لم يكن ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور
الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية بلا حجاب واستتار وغشاوة وعماء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات
ابحاث فيها كمال قد ورد في كلام افلاطون والقدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو العالم الحسي في جميع
انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم
الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر من المشائين وان قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات
باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها من نفسها لان نسبتها الى ذواتها بالامكان ونسبتها الى قيومها بالوجوب
ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ويدبره ويدبر
كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات
نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار نسبة فيضها الى جميع اشخاص طلسمها النوعي استواء ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى
هذه الصور الهيولانية في العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدع الاول ومثولها بين يديه وعدم خفائها في ثبوتها
بذواتها من علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة عن المواد والازمنة والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا
عن شهودها ووجودها للباري فهي بذواتها معقولة له تعالى كساير الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اولا والاظهر
ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الحقيقة حكموا بان الصور
المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العرفاء والعقلاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهي
اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكنا والثاني باطل لامتناع غيبتها عن محلها الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس
المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل في
قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها به وتوجهها اليه واستحقاقها افاضة
تلك الصورة منه عليها قلنا مع الاغماض عما من مفاسد ارتسام صور الحقايق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور
الحقايق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك باطل لان انتقاش المبادي العقلية
بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالي من السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة في
استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق

المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستقيم عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك
التقدير ان لا يغيب عن النفس حين ادراكها الذوات والتفطن لحقائقها محلها وكيفية حلولها فيه فان العلم ليس الا
عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير الغائبة غير غائب اشد لقابل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي
نحو وجودها فرضنا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذ الحقيقة لا
بشرط التجرد واللاتجرد واذا جردت الجزئيات من المواد وقيودها التشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها
كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي
بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا **عقدة وحل** قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء
لابطال وجود المثل والتعليمات هذا القول انه اذا كان في التعليمات تعليم مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس
تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي البتة وجب ان لا يكون مربع ولا مدور محسوس واذا لم يكن هذا محسوسا فكيف السبيل
الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ تخيلها كلها من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا
انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليمات قد توجد ايضا في
المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت
مفارقة فيكون التعليمات المعقولة امورا غير التي نتخيلها ونعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر
في حال مفارقتها ولا يكون ما حملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها
عملا يستنام اليه وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها بطبيعتها
وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك امر يعرض لها بسبب من الاسباب ويكون هي معرضة له والحد
حدودها غير ما نعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية
ان يفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض لها ان يحتاج الى
مفارقات هي لطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها
حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولكان لا يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض
للشيء يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك

بل كان وجود المفارقات يوجب وجود هامع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة
متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ولا يلزم
ان يكون هذه المفارقات فان هذه المفارقات ناقصة لها قصد لجهته من القوى والافاعيل لما يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان ساذج
وبين شكل انساني حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجة الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد ومهية
واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون
تاما في المتواطئة من الهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات والذاتي بما هو ذات او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها
ومعينها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة وهذا المقام ومناط البحث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على
تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل تتخلل بين ذاتها وفقرها وغناها اذا الغني
منها يكون غنيا الذات والفقير فقير الذات فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير
منها فقير بذاته يحتاج بنفسه الى جاعل لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه وتفاوت حجة الثانية ان
افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا او بعضها مسببا لذاتها وان المعلول اذا كان لذاته علة معلولا لفرد لفرد من نوعه لزم
ان يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايضا
يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتاخر والاولوية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول
عن افلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق الاجسام
الطبيعية واما التعليميات فانها عندهم ماديات في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد
قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء انه لو كان بعد مجرد لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني باطل لما سيأتي من استحالة عدم تناهي
الكميات القارة وغير القارة لا لما في الشفاء من ان عدم تناهيه عند التجرد اما انه بجوهره وطبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير
متناه وان لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين محال لما علمت عدم جريانه فيما
يتفاوت كمالا ونقصا والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان انحصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل
مقدر لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق
وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما

جاريتان في قبلهم في ابطال الصور المفارقة وارهنان يجب اسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما
يوافق راي القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة **تلويح استبصاري** لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية
والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال يوجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال وتمثالات
لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعدما كانت نقية صافية مقدسة من النقص والشين مجردة عن الكدورة
والوهن متعالية عن الافة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات اثار
انوار الوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم والاليق الذي صور العاشقين وحسن الموجودات
الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس ذلك العقل والجلال ولولا انواره واضواءه
في صور الموجودات الظاهرة لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي
الذي هو من وجه حقيقي يتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجا لكل حي ويتولى جناب الكريم منبع
الانوار ومعدن الاثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنور فيدرك الامور الخفية والصور المفارقة العقلية
لصيرورتها عقلا مجردا كالكليات الا ترى ان اثار انواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية
ولاحت في صور الجزئيات وقسمت بالحس والطاقة والغبن والذل الا مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة
المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في الفتنة والمحن طلابها
فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب
من وراء سبعين الف حجاب نوراني وظلماني كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف حجاب من نور و
ظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وتفطن بما قال عليه السلام ان هذه النار من نار جهنم غسلت
بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها في استتاره واحتجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود ولا حترقا
واضمحلا من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد
تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب في احراق الاخلاط وطبايعها
مثلما يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ومن هذا يعلم ان كل سخن لا يجب ان يكون حارا فكذلك الانوار المحسوسة من
النيران والكواكب اظلال واشباح لانوار لطائف الله المعنوية واثار لاضواء ملكوتية واشعة جماله بعد هبوطها في منازل

امره وخلقه **ايقاظ عقلي** لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر من القواعد والاصول ان الغرض الاقصى
في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها الشمائل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها ما زينة المواد والاجرام انما هو تنبيه
لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها من تخرج الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية و
الفضائل العقلانية والانوار الالهية وكالتدرج على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها في الاخرة
لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما
هي اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة تدبيرها في المواد وكالاسطقسات قد زينت بها كيما
نظرت النفوس اليها حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالص الصور
عن مغشوشها المحسوس وتعرفت لبها المصون عن قشرها المكسور بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتقطعها بالعقليات
من المحسوسات ورفضها الدنيا لاجل الاخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت
لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة
لها مصورة فيها صورا روحانية نقية صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالا معنويا لا يخاف فراقها ولا
تغيرها فيستغني بالعيان عن الخبر والبيان ويتنزه عن ملاقاة الاكوان ويتخلص عن الرق والحدثان والدليل
على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما شخصا من الاشخاص ثم تسلى عنها وفقدها مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد
تغير هو عما كان معهودا عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى
رجع عن ذلك فنظر الى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير و
لم يتبدل ويراها برمتها اشاهدها في ذاتها كما كانت يراها من قبل لم تدثر ولم تفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة
ودوامها على القائم وربما ظنها الذي يجد مع نفسها في جوهرها اما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك
يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كانت يراها على ذلك الشخص ليست مجبوسة فيه
ثابتة له محصورة بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم يتغير وانما ذلك الشخص
كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الحسية التي تكون دلايل على الانوار العقلية ومظاهر للمعاني النورانية فاذا فكر
العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن

نيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها لمحبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشق الاجسام

وجميع الاجرام من الابدان الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبساتين والاشجار و

الثمار وغيرها من الاثرات البايدات وقد قال الله تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت

النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت مالها وعرفت مبدأها ومعادها تيقنت

ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضايل العقلية وظلالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة

وذوات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه تنوير جمالي

ان الباري تعالى بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات ودلالات على الامور الروحانية العقلية و

جعل طريق الحواس درجات ومراقي يرتقي بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في قوى النفس في ادراك المحسوسات و

طلوعها من افق الماديات وكان المحسوسات قنطرة الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلالا لاضوائها

فكان معرفة الجسمانيات المحسوسة هي قوت النفس في نشوء حاجتها ومعرفة الامور العقلية هي غذاؤها ونعيمها وذلك لان

النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد والالة لتدركها بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية

فيكفيها ذاتها وجوهرها بعدما اخذت من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل

فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الابدي بتوسط هذا الهيكل والاستدامة بمكنك

قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك محتاجة الى الهيكل بعد زواله

فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعروا

ايان يبعثون مادامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور الاماني في هذه الحيوة

الخسيسة المذمومة التي ذم اصحاب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة و

ارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا قولها الا الخاصة فقال

رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعني عن امور الآخرة ودار النعيم التي يرتقي اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها

الابدان كما ذكره في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني معارفه العقلية ترغبه

فيها وترقيه الى هناك الرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واقسام التقابل

المعروفة فصل في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على

الاشياء فكلما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته

اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كليهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب

الذات لا بحسب المفهوم فبالحري ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي

والتشابه ونتكلم في مقابلها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في جانب المقابل للوحدة اكثر لتشابه

الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان الوحدة كما اشرنا اليه تساوق الوجود في اكثر الاحكام فيها انه لا يمكن تعريفها

كسائر الامور المساوية للوجود في العموم الامع الدور او تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه

معناه معنى الكثرة ويقال الذي تعريف الكثرة انها المجتمعة من الوحدات وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذي هو

نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريفها بالوحدة

التي لا يعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل

الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن ههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة

عند العقل وكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في

الخيال المحسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور عامة اول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور

كلا منهما واحدا ثم يقسم الى كذا والى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة او نجد

التصور بذاتها وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا خياليا تنبيهيا ودالا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول

عندنا عقلا اوليا اشعارا عليه بسلب هذا منه ففي الاول تعريف حقيقي حالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا

يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير

الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج

لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون

عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الوجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها

وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهو اما مقومة

فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه

لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة

والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا وهو الواحد بالنوع

ويسمى وقد الاتحاد في الفصل ايضا كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني قد يكون محمولا وهو الواحد بالمحمول

كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في

الانسان المحمولين عليه والثالث هو الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير

ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس تسمى مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة

وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام

ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى به ان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد

الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب

الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساما

لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فانه قبول الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان امتداد الجسمية

وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون

حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما

بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله

الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس واحدا من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام

اما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة

الواحدة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه وانه لم يحصل موجودا ما

عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشريته واحدة فكلما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف وكلما حيثما ارتقى الصعود الى الكثرة ترك

نسبة الوحدة اليه الى الاقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد لا بالقوة

ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد فهنا كالعقل

والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال

كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى الاجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك

فانه احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات

وان انقسم الى المادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة منها وما هو بالعكس كالمقادير

من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى

بدن مركب من اشباح واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث

الهيئة ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه

ذهنية وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي لضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على

ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة

لماهية شيء من الاشياء لست اقول لانها عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا فهمت الانسان وفهمت

الواحد يجب ان يسبق لك ان الانسان واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة

لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من ان كيفية عروض الوجود للماهيات على اي وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة

زائدة على الماهيات سبيله ماذا فتفطن ولا تك من الغافلين تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود

افادة الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الكمالات

وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال

للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية

بالماهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطائف ان العدد

مع غاية تباينه من الوحدة وكل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها اذا فتشت حاله لا توجد

فيه ولا في حقايق مراتبه المختلفة غير الوحدة وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى

مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد

ويلزمه في كل مرتبة لوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان تقول

انها ليست مجموع الاحاد فقط لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص

لا توجد في غيرها فلابد لها من امر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تنبعث عين ما تنفى وتنفى عين ما تثبت وهذا الامر العجيب
بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقايص الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد
تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه** لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتبارات وثواني
المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية
واذ قد تذكرت ما سلف من ان حقيقة الوحدة في وحدانيته مستغنية عن وحدة اخرى تعرضها اللهم الا بمحض اعتبار العقل في
مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة ولوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا وخطرات العقل لا تنتهي
الى حد لا انه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك
الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اعني كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا تحقق
لها خارجا والآخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيه وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى
الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل الوحدة الحقيقية الاصلية يتبع فيها من تصورها في غيرها
لاجل ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي الانتزاعي كلها واحدة
بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مر مرارا **شك وتحقيق** ليس لك ان تقول الوحدة متغايرة للهوية فان الجسم المتصل اذا
لم يطرأ عليه شيء من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى تكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته
زايلة والباقي غير الزايل فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما
زالت عن الاتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان آخران بل نقول ان الوحدة الاتصالية عين بطلان
الهوية المتصلة بذاتها فان رجعت وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمانية الباقية
حال الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهر قابل
ليس لها الا هوية القبول والاستعداد فطرء عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي بحسب ذاتها ليست متصفة
بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل لهما حتى ينعدم بزوال احدهما كالجوهر الامتدادي وهي انما
تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا ينفك عنها في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع
مستحفظة بوحدتها التي هي هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لان اتصافها بهما انما

هو بالعرض لا بالذات وظني ان سليم الفطرة لا يرتاب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا للوحدة والكثرة فان هوية الشيء لا يقبل التعدد
اشارة ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب القوم كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة للوجود لان الكثير من حيث هو
كثير موجود ولا شيء من الكثير بما هو كثير بواحد فينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم
يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان اردت بالموصوف بالكثرة
في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية لاجل التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى لا موجود
ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود فهو واحد ايضا اذ ما من شيء الا
وله وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة فموضوعهما شيئان
مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة ففيهما شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة الموضوع
والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فانه ينافي
كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى
وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهني او الخارجي
يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والذهني ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ
فاذا ظهر ذلك فنقول انما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل لها لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة
ولو باعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجود الآحاد الا بمجرد
اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان المجموع الموضوع بحسب الانسان موجودا
في الخارج لم ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر
والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شيئا منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا
يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت
مقسم كل من الاجناس والانواع فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار وكان للعقل ان يعتبرها موجودة
فله ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجودة بنحو من
الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثرة لا يكون واحدا ويحصل المطلوب لانا نقول صفة الوحدة تنافي

الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وان اردتم الكثرة
الخاصة فالنتيجة يكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه اخرى فلا يلزم منه
الا المغايرة بين خصوص الوجود وخصوص الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافه
بالوجود فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها **فصل** في الهوهو وما يقابلها قد علمت ان بعض اقسام الوحدة هو ما
يعرض الكثرة من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهوهو عبارة عن الاتحاد بين الشيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه
من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بالوجود
بنسب ذلك الوجود الى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى
الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والآخر موجودا
بذلك الوجود بالعرض[2] او لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودين بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا
الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهوهو قد
يكون في الطرفين وقد يكون في احدهما وقد يكون خارجا عنهما **تنبيه تفصيلي** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة
الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها
بالقوة على ما سيجيء ان كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الواحد يمكن فيها الهوهو بحسب
الصور سخايف الكلام لكن لقائل ان يقول فقد لزم بما وصفت من معنى الهوهو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقداري
وبينها وبين الكل فنقول هذا النصف من الذراع نصفه الآخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة
مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى و
المفهوم[3] في الوجود وجزئية الجزء المعين للمتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية اذ من جهة الماهية الاتصالية ليس
على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع حد منه غير جزء فيندفع بان كثيرا ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية
كقولك زيد ابن عمرو زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن
التعارف الخاص خصصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد بالوجود ويقتضي
اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثرة الصرفة لم يصدق ويتوجه الا بطاله بعض الاماجد عن جده

[2] كقولك الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض صح

[3] المتحدين صح

اولا بان هذا التخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرف حتى يجري فيه هذا الطور بل في
ان كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الايجاب انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم ذلك ان يقال فيهما هو هو
اذ الهوية عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ او
التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال وفك العقدة
ان معيار الحمل في الذاتيات ان ينسب اليها وجود ذي الذاتي بالذات لا من حيث انها ابعاض لامر واحد الوجود وفي العرضيات
ان ينسب اليها وجود المعروض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بعين وجود المتصل الواحد
لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برأسها فقوله ان كان وجودها بعينه وجودها بعين وجود ذلك الواحد كما في
الطبايع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد اعظامه و
اقامه وفيه ان كون الشيء جزءا لشيء آخر يصدق عليه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب خلط العينية بينهما
المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيريتهما المخلة بالوحدانية المأخوذة فيما المعتبر في
الحمل في الهوهوية وحدة الوجود في الطرفين والاثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان
الجزئية والكلية يوجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب الحق ان المتصل الوحداني ما لم ينقسم
بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا او كسرا او في الذهن وهما او عقلا او بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق الجزء
فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء آخر ولو بالاعتبار واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي بعضها او مفادها احداث
الهويتين المنفصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عدمت الاثنينية في الوجود فاين هناك
هوية واحدة ينسب الى شيئين التي هي معيار الحمل **فصل** في ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة
لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لاحدهما وبقاء للآخر
وان كان لم يكن شيئا منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدوث امر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب
الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المختلفة بالاتصال او الامتزاج
جسما واحدا كما اذا جمع المياه في اناء واحد او يمتزج الخل[2] والسكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء
والهواء بالغليان هواء واحدا وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفية ذا كيفية واحدة ولم يعلم انه لم يحدث شيء من

التكييف بكيفيتين صح

[2] والسكر فصارا ح

هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز بتنزيل المادة الشئ منزلة ذلك الشئ في بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل من الصوفية من اتصال العارف بالحق ومعيته بحالة روحانية يليق بالمفارقات لا ان هناك اتصالا جرميا وامتزاجا ولا بطلان احدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه **فصل** في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان تألفت منها الاعداد لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح بلا مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس باولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن ولا لزم تكرار اجزاء الماهية المستلزمة لاستغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كلا منها كاف في تقويمه فيستغني به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شئ منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلها حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا يقف الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقايق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب وامثالها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقايقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة ويلزمه خواص لا يوجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا يوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذا التفاوت بين

الوجودات

فيعني

الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي التي بازاء الماهيات المتخالفة المنتزعة من نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شئ لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشئ واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه **فصل** في التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحدة من الوحدة والكثرة اعراضا ذاتية ولواحق مخصوصة كان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل نحو القيام الى مقابلها نحو التقابل كما فكان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فيقابلها بعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسامه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير بصفة غير الذات اخص باسم الخلاف وكذا الغير في التشخص والعدد اختص باسم الاخر بحسب اصطلاحنا كما ان الهوهو يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظايرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت شئ منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع يرجع الى التماثل لان المثلان هما المشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث هما انسان وفرس ليسا مثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوان الموجود ثانيا فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين اخذ لا بشرط شئ وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت افرادها مجردة عما اختلفت بها من الفصول يكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة يرجع الى المماثلة في الكيف والمساواة يرجع الى المماثلة في الكم وهكذا وجهة الوحدة في المماثلة يرجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من المتخصصات عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع بمجرد تغايرها بالجنس الاعلى

والهوهو بمعنى الاتحاد [illegible]

الاخيرة الكيف

جواز اجتماعهما في مادة واحدة واما التغاير الذي بحسب الانواع المتفقة في جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وخرج بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين وبقيد وحدة الزمان تقابل التضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر اذ الاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان ونحوه فما قيل ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يتفق فهم كون الدهر غير ظرف الزمان وهاوية الحدثان واما ما عدل عن التعريف المشهور في الكتب من المتقابلين الى التعريف بمفهوم التقابل لان صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شئ واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بانهما ذاتان والعدم والملكة والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شئ واحد في حالة واحدة من جهة واحدة واما كون وجه التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبة الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما متضايفان والا فهما متضادان وقد يقال في وجه الحصر انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان او لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب وما اجاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف على انتفاء وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا فالغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فبان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء التحيز اللازم لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما

للوجودي

للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين التحيز وانتفائه لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها في باب الايجاب والسلب لان منافي الشئ اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يمكن الاجتماع مع ذلك الشئ ولا شك ان منافاة رفع الشئ معه انما هو لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم رفع الشئ له فانما هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاة لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب واما فيما سواهما فيكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث اذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى التنافي يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الاخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الاخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافي له بالذات سلب السلب المستلزم للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول به **فصل** في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهوم القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شئ اخر بالحمل كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه معاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شئ منهما صدق او لا صدق على شئ واذا حمل على شئ مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا لتحققه في المفردات دون التناقض فعلم سهو من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا

فالسلب رافع للايجاب والايجاب مرفوع بالسلب او السلب

ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث
انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شئ واحد فالتقابل الحقيقي انما يكون بين
نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض اللهم الا ان يتكلف كما في بعض الشروح ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع
واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا
واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات
وبين قضايا بالعرض اندفع ما قيل ان بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بان
لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لان المحل المستغني عن الحال ومحل الصورة هي المادة المحتاجة اليها في التقوم و
اعتبر الاخرون المحل بدله فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب
والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل هو بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان
من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس انسانا
وضد لقولنا لا شئ من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب تقابل الكلي الموجب مقابلة التناقض
بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة الضد فلنسم هذه المقابلة مضادة اذ كان المتقابلان لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اتحادها وورودها على شئ بحسب الحلول
فيه وكلام هذا القائل لا يخلو من خلط اذ الاختلاف الذي نقله انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبروا فيه تعاقب الضدين
اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شئ واحد سواء
كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف ولو كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل
لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس في محل وذلك التقابل من احكام الايجاب
والسلب لان تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها
واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية
صرفة فاما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود لم قابلية ... بما يا هذا العدم وهذا القدر
من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج فان لكل شئ مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة النسبة هي كونها

منتزعة

منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق كالانسانية والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات
ومن احكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لا في كل مرتبة من مراتب الواقع فان الاشياء التي ليست بينهما علاقة ذاتية
يخلو كل منهما في مرتبة وجود الاخر من كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي هي كما مر
ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه في القضايا مشروط بثماني وحدات مشهورة مع زيادة وحدة تاسعة هي وحدة الحمل
في القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه يصدق على نفسه
كسائر المفهومات بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات مشروطة بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا كل
حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان فعلم انهما ليسا متناقضين وان كانا متضادتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب الضدين
معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات مشروطة بالاختلاف على
الوجه المقرر فلا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق باقي الشرائط ومن خاصة
هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شئ من فرسية ولا فرسية وقد
يخلو من طرفي سائر اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شئ من طرفي المتقابلين الا السلب والايجاب ومن جملة التقابل
تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يتعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على
شئ واحد من جهة واحدة واحديهما لا يعقل الا مع الاخرى **وهم وتنبيه** ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف
قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا له
فيلزم كون الشئ قسما لقسيمه وقسيما لقسيمه ... ربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد العارضين
لاقسامهما هذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن
من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والاخر مباين له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم
من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من
مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان يفرق بين مفهوم الشئ وما يصدق هو عليه
فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشئ مما يصدق عليه
احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شئ من افراد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشئ

فرد الدو فرد الفرد كما يكون فرد المقابلة كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين
المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضائفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور
اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد يترك الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا تتقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما
يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع
كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل ليس بينهما بالتضاد لكون احدهما عدما للاخر اذ الخير وجود او
كمال وجود والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر ان يراد بهما ما هو بحسب
الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلايمه
يسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره يسميه شرا والموافقة والمخالفة وسائر ما اشبههما نسب واعتبارات خارجة عن
احوال الماهيات فلا يكون شئ منها جنسا لما اعتبر وصفا له واما اذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن عروضهما
كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط المتضادين ان يكونا الانواع الاخيرة
التي يوصف بها داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على
هذه القاعدة لان كلا منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة
والرذيلة ليستا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضدا لشئ من التهور والجبن لكونها
واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ
الشجاعة محبة لها عارض هو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن محبة لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة
في بين العارضين والمعروضين بالعرض واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة
والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو
الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشئ وحدانيا وله اضداد فاما ان يكون مخالفتها مع ذلك الشئ
من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشئ بالحقيقة شئ واحد
وضد واحد وقد فرض انها اضداد وان كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشئ ذا حقيقة بسيطة لا انسان بل هو كالانسان
الذي يضاد الحار من حيث انه بارد والبارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء لاشتماله على اضدادها فالتضاد الحقيقي

انما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد ولما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض
فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما باعتبار حلولهما تضاد بالعرض ثم الضدين ما بينهما وسائط و
منها ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كالفاتر بين الحار والبارد او غير حقيقي بمعنى الخلو عن جنس الطرفين
كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل المخصوص عن جنس
الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون
ع اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد
حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الصور المتخالفة
المتعاقبة على محل واحد تضاد حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشئ واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية
الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل ذلك **شك وتحقيق** وهيهنا اشكال قوي
هو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في
الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت
جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل ثم ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل
فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد
شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هف وايضا تعاقب الفصول في انفسهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير
متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبها على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي
عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود ثم والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع
في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من
الاحكام الخارجية للمتضادات فلا يعتبر كون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل ان التضاد
بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لان الحلول في شئ نحو من
الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل في التحصيل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل
المتقوم بالصفات الخارجية للاخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي يعرض

يعني اخذ الموضوع في التضاد بان نقول هما امران وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد وذلك لان الجواهر لا موضوع لها واما اذا اخذنا الاعم من المحل والموضوع تدخل الجواهر ايضا في التضاد لكونها ذا محل كالصورة فان محلها الهيولى

لكل منهما باعتبار مغاير تحقيهما فى الذهن وما عدا من المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
اى عدما للذات الوجودى سواء كان بحسب تشخصه فى الوقت او فى غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا
فالعمى والظلمة وانتفاء الشعور بالقلب الذى هو بعد الملكة والمرودية التى هى قبلها وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الاعمى
وانتفاء اللحية المرودة الممكن لنوعها كل هذه عدميات فى التحقيق يشترط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم و
اما فى المشهور فالملكة هى القدرة للشئ على ما شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة
مع بطلان هذا التهيؤ فى الوقت الذى من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين فى العدم و
الملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم فى المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين فى موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا
فى كل منهما قيدا اخر اما فى المتضادين فكونهما فى غاية التباعد و فى الملكة والعدم ان يكون العدمى سلبا للوجودى عما من
شانه ان يكون فى ذلك الوقت فكل من قسمى التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثانى عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد
يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالمعنى الحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية والملكة والعدم
بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى والقدح الذى لزم فى انحصار التقابل فى الاقسام الاربعة
من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على
التفسير الاخص تفصوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعنى المشهورى من التضاد الحقيقى من الملكة والعدم ليدخل
امثال ذلك فيه **بحث وتخلص** وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين فى اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس
وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعدم للنطق و
الانوثة للذكورية والفردية للزوجية وفى كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام
الملكة والعدم اعنى ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى التضاد المشهورى والحق انه لم
من ذلك العدم امكان الانتقال فى بعض هذه الامور المذكورة كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية
والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى تقدير لا يكون فيهما التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب
الثانى ان غاية الخلاف شرط فى التضاد الحقيقى المشهورى ايضا كما هو مصرح فى كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج
تقابل السواد والحمرة وكذا السواد والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا امثال ذلك بالتعاند فيريد

عدم

عدم قسم خامس فى اقسام التقابل وقد تخلص بعض اخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقى ايضا كتقابل الاطراف
فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذى لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية
كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال
الشيخ فى قاطيغورياس الشفا السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشئ الذى هو سواد بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك
فكل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه فى حكم الطرف فلا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك
باعتبار معاندته الى سواد دونه فى المرتبة او الى البياض الطرف او الى البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس
الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة اليه وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا فلا فرق بينه وبين البياض
الطرف فى هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقى كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط
فان لها جميع الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يزيد فى التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض
اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء فى الاشد والاضعف ويرد عليه ايضا ان لكل شئ
ماهية متحصلة فى ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله وجوده تعقل شئ
اخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة لا بالقياس الى غيره و
التضاد من الامور التى يعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من
جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسامها
شيئا الا التضاد **تخلص** فالحق ان يقال فى وجه التفصى اما عن قبل المشائين فبان التضاد انما يثبت بالذات بين
طبيعتى السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد مضاد لكل مرتبة من مراتب
البياض باعتبار اشتمال هذا على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين
الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والاخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون
احدهما حمرة والاخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يرد التقابل
على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل الكمال والنقص كما فى مراتب الكمية من نوع
واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر فى الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات انما هو بين شخصيهما

عن هذا الاشكال

حمرة السواد مع مرتبة ضعيفة صح

مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقى الكلام فى ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرنا كما ذكره يتم على
الاول لا على الثانى وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر هين فى العقليات والعلوم الحقيقية **تكملة** لما بين المتضايفين كل
واحد من الموجودات باضافة وبسلب فما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء
ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخرج عن جنسه شئ من الاشياء حتى واجب الوجود فانه علة الاشياء وان خلا عن
اضداد جزئيات كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل السلب والايجاب لا يخرج منه معنى ولا من كل واحد من جزئياته كالتجرد
واللاتجرد شئ من الاشياء واما القسمان الاخران من التقابل اعنى العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن
خاصيهما كالحرارة والبرودة والعمى والبصر كذلك يخلو عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم
المقابل للملكة اذ كلما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل الا ما اولا خاصا **فصل**
فى التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التى حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب
الفكر وانما خص بمعرفتها الراسخون فى العلم لان تقابلهما ليس تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان
فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة فى التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر
منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد حلولى ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة مبهمة ظلية
ثم الكثرة يتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بشئ من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف والا لكانت ماهية
كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها كوجودها لا يمكن ان ينفك وتتحد
عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة فى ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس الى الوحدة والفرق
بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هى الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة
وليس الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما من جهة عليتهما وارتباطهما وايضا
كون الشئ بحسب جوهره وماهيته مضافا الى شئ يوجب كون ذلك الشئ ايضا كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة
لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان المتضايفين فى الانعكاس وايضا يلزم كونهما متكافئين فى التحقق وجودا
وتعقلا من حيث هذه هذا وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا لكنهما لما عرض
لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة متقومة معلولة لها وهذا الكلام لا يخلو من خلط لانا نعلم

تقابلا

تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافى الاخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التى تزيلها وتبطلها الكثرة
الطارية ليست علة لتلك الكثرة لانها متقوم بوحدة اخرى من نوعها او المتقومة بها مقابلة لنوع اخر من الوحدة غير
ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة
للمتصل الوحدانى وهى ليست جزء الاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هى عارضة لاحد النصفين هى
المقومة للاثنينية ولا شبهة فى عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام فى تقابل الوحدة
السابقة والاثنينية الطارية انه من اى قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل
الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفى قلت هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التى لا يمكن تحققها الا فى ضمن شئ
من اقسامها وكلامنا فى تحقق التقابل بين الواحد والكثير انه باى نحو من الانحاء فما لم يتحقق ولا احد اقسامه المعينة لم
يتحقق هذا المفهوم فى نفسه حتى يصدق عليه انه جزئى من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذى مر ومنهم من زعم ان
التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع
الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المعدودة التى صارت بالاجتماع شيئا
واحدا هو المجموع من حيث هو المجموع او على شئ غيرهما يحدث عند زوالهما بحدوث الاتصال الوحدانى وعلى اى تقدير ليس
موضوع احدهما هو بعينه موضوع الاخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من
وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفى التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد
والثانى ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدة نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية
والمرئية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون للجسم او بحسب الاعم من هذه كلها كالخيرية والشرية للشئ
وكيف ولو كان كذلك لزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوبها ونقايضها العدم بقاء التشخص عند زوالها الثالث
ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يتم فى الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا فى غيرها فان الواحد بالحلول او الموضوع او
بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيهما مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع باى وجه كان ليس من شرايط مطلق التقابل بل لبعضها
كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس فى قاطيغورياس الشفا حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع
واحد واشتراكهما فى موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذى هو علة للامر لازمه لاحتمال امكان ان يصير معلولا او يكون هناك

موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية من التضايف ومنهم من رأى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس شيء من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئتين وجودا وتعقلا كما هو شأن المتضايفين بل يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الآخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلبا للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها ما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها اذ لا يكون الشيء علة لعدمه وما يقال من ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل بل ان الواقع بخلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما **بحث وتقويم** كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد مبني على كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرائط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله لامتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لان دليله ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول هيئة حقيقية من ضدهما كما من ضدين والبلقة ليس لها هيئة وحدانية بل وحدة بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا اصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا الاقسام خامسا الا ان المشهور بما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها

المرحلة السادسة في العلة والمعلول وفيه فصول

فصل في تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة ينقسم الى صورة ومادة وفاعل وغاية والقائلون باطلاق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك يخطئون لا سيما وقد كان العلة ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزء الشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما يكون به الشيء بالقوة وهي المادة والتي ليس بجزء اما ان يكون لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد

فيكون

فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقويمها المادة والمجموع منهما والاولى ارجاعهما الى الاعتبار الاول والى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق موجب لافادة هذه العلة واقامة قرينها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فانه من ههنا ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بالمفيد المفارق والقابل ايضا اذا كان سببا لما فيه لا يكون سببا للصورة المقومة اياه بل للعرض المتقوم به الا بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ لهيئة المركب او لوجود العرض بعد ما يتقوم بالصورة فاتضح مما ذكرناه ان كل واحدة من المادة والصورة ما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من مقولة الجوهر يكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة المركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب هيئة وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء المركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان فيكون احدهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كان احدهما علة علة المركب فليس نحو تقويمها المركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سببا صوريا له ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة فالفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعل الصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها وماهية الغاية علة لكون الفاعل فاعلا لا لوجوده ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل ما يتحد مع بعض آخر كما يجيء ان فاعل الكل وغاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون ماهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة فانه في الاب مبدأ لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورة الادمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث

يبتدئ تركيبها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الواحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب غاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء

فصل في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته

اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة فلابد في رجحان احد طرفيه على الآخر من الاحتياج الى المرجح ولابد ان يكون ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فلذلك لابد من وجود المرجح عند حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان موجبا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة موجبا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او لامر لازم له لا ينفك لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يعرض بعده من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا في وجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق فصدور الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى سببا آخر مرجحا فيكون ما فرضناه المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الآخر وقد فرضناه مؤثرية غير محتاج الى شيء آخر هف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي الى ما متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول ولا يتسلسل بل لابد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء كان فان قيل الباري تعالى فاعل مختار فيجوز ان يختار باختياره القديم احداث شيء معين في زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يكن فان لم يكن فهو موجب لا مختار وايضا وجب ح تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لامتناعه فذلك الاختيار لا يكون اختيارا والا لم يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلابد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل لدوام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى ايضا محال لان ما عدا ذاته يستند الى اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار

ايقاع

ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الآخر الا لمرجح وننقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت الى ذاته فعاد الكلام في صدور الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الآخر لا لامر اوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الآخر لا لمرجح ومنهم من قال شأن الارادة تخصيص احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا ابتناء على اولوية او داع اولمية بل لان خاصية الارادة ان يرجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى المرجح وليتها لا كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها او من لوازم الماهية وهو غير معلل فان كون الانسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا معللة ومنهم من قال انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم انه اي المعلومات ما يقع واي ما لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المرجح ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري الايجاد بوقت معين لاجل كون عالم الامكان ووقوعه في ذلك الوقت متضمن لمصلحة تفوت لو وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما تناقض ممتنع اقول هذا القول بالوجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل ثم يريد ولنشرع في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول الاول فالقائل بجواز ترجيح احد الاختيارين لا لمرجح قد فعر بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة يعترف من انكره عانده بلسانا واقربه ضميرا وما اوردوه من الصور فلم يتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري هو وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الآخر وهذا ما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوي الدواعي للجهات يقف في موضعه لا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة صفة مرجحة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة اذا كانت الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يخصص احدهما الا لمرجح اذ

لا يقع الممكن الا بمرجح ولا الخاصية التي يدعونها فهو ليس لو اختير الجانب الاخر لكان فرض تساوي الجانبين كانت تلك
الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت الا
ارادة لشيء ثم تعلقت فان المريد لا يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل الارادة غير مضافة
الى شيء ولا ايضا مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور وحصل
ادراك مرجح احد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة واما الذي ذكروه ثالثا من ان المريد لما علم انه
سيقع فتعلق العلم بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه في ذلك
الوقت تبع لتخصيص الايقاع فيه فلو كان القصد الى ايقاعه فيه تابعا للعلم بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شيئية
المعدومات وان المهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه سبحانه بحصول الممكنات متقدم عليها لا انه تابع لحصولها واما الذي
ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فحصول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم ذلك الفعل
فيترتب تلك المصلحة عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود
ذلك الفعل فترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام الى
التخصيص به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت مرادا وجوده ربما
ولا وقت الا وقبله وقت اخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة من الباري تعالى
يكون ذلك هو المط وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد في مقدار هذا العالم ... ضعفا
بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعاف اضعافه بطلت مصالحهم وايضا الحق
ان يكون فعل الله المطلق معللا بغيره واما قولهم انما يحصل بما قالوا امتناع الفعل فهذا وان كان له وجه في جزئيات الافعال
وخصوصيات الطبائع المتجددة بعوارضها الشخصية لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما سنبين ان الممكن انما
يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت
يفرض الا ويكون اول اوقات الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني انما
يوجد ويحصل بعد الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان وهم وازالة قال المصنف
ان العالم سواء كان قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث

لان تعلق العلم بمعدوم من حيث انه يقع في وقته كذا يستدعي كون المعدوم شيئا تعلق به علمه

اخر

اخر فباي طريق وقع الاستناد الى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا او نقع
بان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الاثر
الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة الحركة
فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة في هويته يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوي منه الى الحد
الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن
استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التاثير الى سبب قديم مؤثر في وجود
العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث او ابتدائها فلابد وان يكون قبله حركة
تغير يكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب مناسبة ذلك الحادث من المفيض ومن هيهنا يحصل مبدأ برهان اخر على
دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لابد لها من اسباب ولابد وان يكون اسبابها
حادثة او مداخلة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة او لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها
منها والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب من علتها و
ذلك القرب لاجل الة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون انيات
الوجود كما ستعلم وهو محال ومع حاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل الواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري
الانتهاء الى اللاحق فلم يكن معدة فبقي ان تلك الامور المتعاقبة يكون كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء اما هوية
اتصالية متدرجة الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر مقتضى تجدده
على نعت الاتصال غير مركب من امور انية غير منقسمة وقياس مبادي العلم الطبيعي به يثبت مسئلة ابطال الجزء الذي
لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللمخالفين لهذا الاصل
سلطان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازل ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات و
الحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه سياتي بيانها وبيان دفعها **فصل** في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول
ذكره الشيخ في النمط السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة
على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم لاجل العلية والذي مع العلة

اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية وان لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا قال بعض العلماء وفيه بحث
وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة على الشيء تقدما اخر غير تقدمها بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ نفي
سائر التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون معيته هذه
المعية التي بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدمات يكون متقدما
ايضا كتقدم المع ... الاخر وبعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لابد وان يكون متقدما بالزمان
ايضا ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع
كالجنس وخاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالي
كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لان الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في
الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا كان احدهما متاخرا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه
فصلا مقوما او خاصة فضيلة بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدأ هو الجنس العالي او على الجوهر اذا كان المبدأ زيدا مثلا ثم
ان هيهنا بحثا اخر مع الشيخ قد توهمه الامام الرازي وذكره في سائر كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ
صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن الحاوي متقدما عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء
في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير والمحتاج
الى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تاخر الاجرام العنصرية
عن الابداعيات بالطبع فقال ثم ان الابداعيات على الحقيقة احيانها واحيازها معها بالذات والمتقدم على المع متقدم
فلما كانت الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان المتقدم
على المع متقدم والكلام الاول تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولابد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض
هو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن معية امرين
هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلية اما نفس كون الشيء علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد
يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة

عبارة الشيخ في النمط السادس من الاشارات هكذا ليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية وحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية وانما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان

لشئ

لشيء متقدم عليه فيمتنع ان يكون المعلول الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع علتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق
الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا اخر مما لا وجه له وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد لا
تكون بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك
المباينة المعنوية **فصل** في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترامى
عروضية العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما صح عروض العلية معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد
فهو الدور بمرتبتين ان كانا اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم
الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان الشيء اذا كان علة لشيء كان متقدما
عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشيء متقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الوسائط
يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا ربما يستدل بان التقدم والتاخر و
التوقف والاحتياج نسب لا يعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان والكل ضعيف
اما حكاية النسب فليس كل نسبة ما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية والمعقولية واما حكاية
الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الامكان في التحقق فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال الا ان يجعلا متنافيين
بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرناه اولا فان قلت ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او
التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد
بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول
الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد
وهذا المعنى بديهي الاستحالة بالنظر الى الشيء ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه
على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان القريبة
للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بعينه علة
لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد القريبة و
ما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود

المعلول وكان كونه مهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس
ما نحن فيه اعني الدور المعبر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد الجهة في الموقوف والموقوف عليه كما ان الصورة يتوقف على
المادة بجهة وتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفا
وهو انه بعدما حقق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه قال اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس
يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض
كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة
والاخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد
فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية
الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق
واحد وان كان فوق واحد سواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين
الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان
ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود
المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود بالمعلول معلول الا ان
تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان
يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلول وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال
انتهت عبارته وهذا اسد البراهين في هذا الباب والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود
سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
نقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا فيحصل جملتان احديهما تبتدئ من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من
الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم
يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة
والتامة لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه

اعترض

اعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى
غير النهاية والاخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان
يكون معلومات الله متناهية اذا طبق بينها وبين الناقصة منها بواحد وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين
سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان
احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرات غير متناهية اقل من تضعيف
الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي
المقدورات ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل
جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد
ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائد
والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احديهما الوف
وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم عند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل
والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فان ما هي المعدومات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المقدورات
الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي
الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الحكماء فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة
المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة
ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتبة
لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض
بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم
لا يقدر على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين احادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار
بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل

حكما اجماليا مطابقا للواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما
يتصور فيما اذا كان المجموع مترتبا ترتيبا وضعيا او طبيعيا ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات
الفلكية ولا في النفوس الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان مجرد تحقق الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من
هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل
جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة او المجتمعة المترتبة او غير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها اذ لا سبيل
للعقل الى استحضار الامور الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين غير خفي على المتأمل فان حاصل التطبيق
وان كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الاول يحكم العقل بانطباق
بين احاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه بملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل
العقل في اعمال رويته لواحد واحد منها واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا بعض احادها ببعض تعلقا
طبيعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة
في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل اجزاؤه بعضها ببعض
وتريد جر الجميع فبمجرد جر طرفها فلا بد من تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما اذا
كانت الاجزاء وان كانت متجاورة غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب
عدد اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه **تأييد وتذكرة** قال افضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل
الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا
ما قيل فيه وعليه ثم نذكر ما عندي فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان
الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون
متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم
الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت بسنة
ماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى لتوهم بان يجعل المبدآن واحدا وهما في الذهاب الى الماضي معا

استحال

استحال تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن والسنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون
المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لان ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن
يجب ان يكون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة ثم في جانب الماضي انقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب
ولا يمكن ذلك الا بانتهاء قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون
الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم
في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على
حصول ما لا يحصل الا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في طرف المتناهي لا في طرف الذي وقع النزاع
في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة
من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا نحتاج في تطابقهما الى
توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي
بوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهيا ايضا انتهى كلامه بعينه
اخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتيب ضروري لا بين اوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلثة
فان الواحد مقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد الاخر وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلثة
والثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقد في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلا
ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد يتقدم على عدد من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات
الشفا والثالث انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس
مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد منها لواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات
ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن
لا يكون الا ممكنا وفي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من
الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس

موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء ولا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة
لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون امام صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة
اجتماعية كالسرير من الخشبات وسياتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا ممكنا فوجودها بالاستقلال اما نفسها وهو
ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد
الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغنائه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض الاجزاء
وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب الذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء
من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم خلف من
وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء اخر وبما ذكرنا من التقرير اندفع النقوض الواردة
على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة
وانما المستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول
فان قيل فيلزم ان يكون واجب الكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي هو
ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها ام لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل
لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو محال لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى
غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نم ان الخارج عن السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية
من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب
ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا
ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودات فان جميع
الممكنات الموجودات فان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب
واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة ولاحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا
بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن
الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء اخر بل الخارج خاصة

وهو معنى الانقطاع ولم يكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال
اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا اخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلو لم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب
من الواجب والممكنات فانه يجوز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته
المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منها اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هو بعينها علة ذلك الجزء
وهذا بطلان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء
الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما
بنفسها او بجزء منها بحيث يكون ان كل جزء معلولها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب
مركب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث كل جزء منها بجزء يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا
التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما
يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان تلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية و
المعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من
الجانب المتناهي وهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة علة هي جزء من
السلسلة بتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها اجزاء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان
قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة فيجب ان علته المجموع الذي قبل فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل
مجموع قبله الى غير النهاية فانه قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح لان يكون علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علته
هكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولا نعني بكاف في تحقق السلسلة الا جزء من المعلول
المحض ايضا قلنا هذا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل
مجموع امر داخل فيه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قلت اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة
او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير بمجموع مركب قبله قلنا بل وارد بان علتها

الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا
يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى فيه بان يكون علة الجملة لكونها اكثر
تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة بل لا يخفى

تحقيق علم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققنا
سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي هو فقولهم ان المركب من الانسان
والحجر موجود غير صحيح ان اريد به ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم
الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المجملة كل منها بعلة وقولكم انها
ممكن بجود عبارة بل انها ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الاحاد لا يفتقر
الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون المجموع غير كل واحد لا يستلزم
ان يكون له وجود في الخارج غير وجود الاحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل
مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهم العقل بين شيئين فاذا
انعدم احد الشيئين كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي عليا ان يوجد متى
وجد فعلى هذا ظهر بطلان قول المتاخرين ان علية الشيء لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن
موجود لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه
على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزء اي جزء المجموع الموجودات
اعني الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمها مما يجب تقدمه
على المعلول اذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على الاطلاق بل هو واقع في
مجموع الواجب ومعلوله الاول او جميع معلولاته كما مر انتهى فانه لا يخفى سخافته جدا اذ لا معنى عند العقل السليم لكون الشيء
موجودا ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان
له وجود غير وجود الاحاد وامكان غير امكان الاحاد فله علة غير علة الاحاد فالحكم بان الوجود له غير وجود تلك الموجودات
والعلة له عين علتها كلام لا طائل تحته فان بعض المدققين المعروف قد ياخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ

الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك
وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيقة وهم لا معا تسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو
ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن
بل هما بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطا في شيء اما الذي اصاب
فقولهما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما ممكن والاخر واجب واما الذي اخطا فيه فهو ان الاجمال والتفصيل
من اعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودا والاخرى متعددا فمجموع السماء والارض سواء اخذها العقل
مجملا او مفصلا لا يتغير حكمها في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا
يصير انه بهذا الاعتبار واحدا في الخارج كما ان للوهم ان يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج بل
في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ
ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما
بالمحمول ان كان الموضوع واحدا فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار تسعهم على التعاقب الزماني
ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في المقام واما الذي اورده بعضهم من انه يتوجه عليه لزوم الامور
الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجهة
تارة اخرى لا استلزام ذلك تكرر اجزاء الماهية اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف يعني ذات الاثنين
فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن
الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الاحاد بالاسر فكيف حكم بان المركب لا وجود
له غير وجود الاحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات كثيرة ولا نم انها غير الاحاد بالاسر بل هو عينها
اما اخذ العدد والكثرة كانه شيء واحد له حكم اخر غير حكم الاحاد كالعشرية والجذرية والاصمية والمالية وغيرها فذلك
لا يتحقق الا في الذهن وان كان للحكم بها مطابقا وصدقا في الخارج من جهة وجود الاحاد الكثيرة الرابع برهان التضايف
هو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي بط

فكذا المقدم ان نقول لوكان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافؤ بينهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم تنتهِ السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة يلزم في الوجود معلولية بلا علية فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهي معلولة لعلة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيتهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علة معلولية وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب التناهي معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم التخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا نحذف الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة غيره من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول العلة المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون معلولا بازائها معلول وفيه انقطاع السلسلتين السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرها من ذوات الترتب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهي ان جعلنا المبدأ مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا سني ما بين خمسين الى ستين وكلا يجزئين فيصلح الدليل للنظر واصابة المطلوب ان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها

مستندا

مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد يبين الاستلزام بان المتوافقة من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه واخفى لان التألف من نفس الاحاد اقرب الى التناهي من التألف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي للكل على ثبوته للكل وهو باطل السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان نأخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد حينئذ تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا ليحصل جانب متناه فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزايد على عدة الالوف يقع في جانب التناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر ويعترض عليه على بعض ما سبق وما سيأتي بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها التي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مآتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اوليهما بمبدأ الثانية كما ذهب الثامن برهان الترتب وهو

ان كل

ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب ان تكون لاحقة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من احادها استوجب ذلك انتفاء ما بعده لان الواحد من احاد السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها لانتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولاتها الى اخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة باسرها فاذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك لا يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة باسرها والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة احاد السلسلة بالتمام يمنع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فتأمل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من احاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل الى غير النهاية الا وهو كالواحد الاخير في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر وراءه من قبل كانت الاحاد اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه من اين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا يكون فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع فيه ظاهر تبصرة اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لا تناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة متعينة في نظر العقل انها الاخيرة تكون موجودة اولا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات وغيرها وذلك لان معيار الحكم بالاستحالة في كل منها اجتماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فمعيار الفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة للشيء الموجود معا في ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول

ومجتمعة

ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون متحققة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يتصحح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت ما ذكرنا ان وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب العقلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي جهة التصاعد والتوقف لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وقد افلها فالبراهين ناهضة على اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها مبدأ اول وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء هما اقدم من المادة والصورة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لانهما اقدم من هاتين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعمالهم له في العلل الفاعلية فلنتعمد الى بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدم به بالزمان وهو المختص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو حصل بكليته في شيء اخر فلا يقال لذلك الاخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه تماما موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذن متى كان الشيء متقوما بشيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان من ذلك المتقوم وايضا لو لم يحصل شيء منهما في شيء اخر فانه لا يقال لذلك الاخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس من السواد موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتأخر انه كان عن المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء اخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يقال لذلك الاخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذلك يقال عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان عن شيء اخر اذا كان متقدما ببعض اجزائه ومتأخرا عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والاخر ان لا يجتمع مع بعض اخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح

فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزءا قابلا لشيء اخر كالماء اذا صار
فيه هوا فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول فلانه لو كان لكل
قابل قابل اخر لا الى نهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة
الهوائية اذا امكن ان يقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذن يصح انقلاب كل منهما الى الاخر
واذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة للاخر من الاخر بان يكون مادة للاول بل الجميع لا يتقدم نوع منها على
الاخر في النوعية بل يجوز ان يكون شخص من المائية يتقدم شخصيته على شخص اخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل
مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى لا نهاية اي يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص اخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة
القطعية لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية فبوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة يكون
علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون لماهية واحدة
اجزاء غير متناهية **هداية** اعلم ان المادة التي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا احدثت فيها
صفة تجدد فاما ان يكون موجبا لزوال الشيء كان ثابتا من قبل او لا فان لم يوجب لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها
لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة
الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما
ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال الشيء وقد فرضناه ليس كذلك
فثبت ان كل صفة تحدث في محل ولا يكون مزيلة لوصف عنه فهي من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن
بانفسه ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كالاول وذلك العرض كالثاني
والصور بطباعها متجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض الملائمة الا لمانع او عدم شرط اما الاول فكالاعراض المزيلة واما الثاني
فكعدم نشو البذر في الهند لفقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك
الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة
تحدث في المحل من غير ان يكون ضدها مزيلا لشيء من ذلك المحل فانه بطبعه متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها
ان يتحرك عنها مثلا ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينتقل الى الصبوة **عقد وحل** قد اورد في الشفاء

ههنا

ههنا اشكال وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد
استكمالا فقد انتقض قولكم ان كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببا لزوال امر اخر فحصولها استكمال اول
بل حصول الاعتقاد الخطأ انما يعد استكمالا لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل
بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية فانها كمال للعنصر وآفة للصور الحيوانية بل كل صفة
من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما يوجب نقصانا للقوة العالية عليها
هي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية كمال للعقل الهيولاني المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية
الذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخير وهو ان يكون حدوث الصفة في
المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون
كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا وكلاهما واضح وبالجملة فمن حكم صحة الانعكاس في هذا
القسم لان المادة اذا انقلبت من الهوائية الى المائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى لان ماهية الشيء لا ينقلب ولا يتبدل
فخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان الانقلاب فيه واجب
ولقائل ان يقول هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه وههنا
يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا او نباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان
هذا القسم ان يكون الطارئ مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضاده والجواب
ان العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عن حصول كيفية مزاجية وهي
مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه
الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم
يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان الحيوانية لا يتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير
صبيا او جنينا فاذن قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا تكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة ان
الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة
للصورة الجسمانية فالذي يكون بمشاركة اخرى فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب

مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغايات باستحالات
كثيرة واما التي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات
ثم قد يكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا يكون محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية** اقول لمن امعن في النظر يعلم ان كل
مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كان لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء
اخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورها بالقاسر حتى يصير مادة لصورة اخرى معدنية
او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك بالطبع الى ما يباينه ويخالفه الا ما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف
لا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت
تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها اولا وبالذات الى الحيوانية بل المادة الخالية عنها بسبب القوة الفاعلة
المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة المحركة جوهرية ليست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفا
ونحوه اذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة اعلى نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعلي
وايضا وجود العرض تابع لوجود امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحركا من كيفياتها الا انها
بمنزلة الالة كما عرفت في الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها الامر المحرك للمادة الى الحيوانية فثبت ان في
مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها يحرك الى جانب كمال الحيوان بعد طي المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا
تتخطى الى مرتبة من الكمال الا وقد تخطت قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فمن ههنا يظهر ان الحركة واقعة في مقولة
الجوهر وان الاشياء متوجهة الى الملكوت الاعلى بطباعها الذاتية بعينها على وجه سياتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد
في مباحث الغاية ان شاء الله تعالى **فصل** في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناعه
مطلقا في شيء واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها
بمادتها هكذا قيل وفيه ما سياتي والمتاخرون على جوازه مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثر
فالشيء لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف
بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه
كلوازم الماهيات سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اي جهة الفاعلية والقابلية فيها واحدة كما صرح

به الشيخ في مواضع من التعليقات من ان في البسيط عنه وفيه شيء واحد وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب يجوز ان يكون
لطبيعته لازم ما شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف
الحيثية والحق ان لوازم الوجودات كلوازم الماهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة
والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها الى المادة لاجل
حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها
حارة بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها
من غير قابل وفاعل لكانت حارة ايضا والذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا **حجتان**
احدهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازي بانا بينا ان المؤثرية والمتأثرية
ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقرا الى علة ولئن سلمنا فلا نسلم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا المقدمتين
ممنوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به
على اعتباريتهما هو ان التاثير لو كان وجوديا لاحتاج الى تاثير اخر بينه وبين فاعله وحله كما بينا في مسئلة الوجود
والوحدة وما يجري مجريهما واما الثاني فلما سياتي في تحقيق مسئلة الصدور من الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه
لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر ايضا فان قيل باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته
والقابلية باعتبار تاثره عما يوجب المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية لشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء
لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة
قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعنى انتهى اقول اما صحة كون الشيء قابلا لشيء
وفاعلا لشيء اخر فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضا عليهم اذ مادة النقض متحققة فان الذي توهم
نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب وساير الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون
المعلول موجودا بقابلية الوجود او تاثير المحل به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تاثير هيهنا كما مر في مباحث الوجود بل
المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقابليتها له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الوجود الممكني الى ماهية
ووجود فيحكم بان الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي ذكره من اخذ الماهية اولا مجردة عن الوجود ثم اعتبار لحوق

الوجود بما فعل التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء نظرا الى القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية
لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول اذ لم يكن بمعنى الانفعال التأثر جاز ان يكون عين
الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل
بلا تعدد الاعتبارين المكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بالحاسي ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدء فاعلي وبدنها
من القوة الاستعدادية البدنية مبدء قابلي **الحجة الثانية** ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله
بالوجوب لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستعد ويمكن حصوله
فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكان نسبته الى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم يستلزم
لتنافي الملزومات اقول وهذا انما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة هذا
في التركيب الخارجي وكذا يجري في الهيئات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها يقابلها تغاير المقتضيات للوجود
والفعلية هذا في التركيب الذهني واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة امكانية
الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات كما نقضه بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات
وكثير من المتأخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها
ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فلان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لتلك اللوازم لنفسه و
ماهيته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال العلل فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف واما انها متصفة بها فلان
تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل في ماهيات الممكنات ومنها والزوجية حاصلة من ماهية الاربعة وفيها
وتساوي زوايا المثلث للقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها لا يقال هذه الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض
اجزائها ومنشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسائطه
شيء من اللوازم واقلها انه شيء وممكن عام واما ثانيا فلان لحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي
عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزاءه
فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا للقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو
ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا معا وهو المطلوب وايضا ان للباري جل ذكره صفات انتزاعية كالواجبية

والوحدانية

والوحدانية وما يجري مجراها فنقول الحل ان ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة والارادة
لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فان ذاته بسيطة ومع بساطتها فاعل وقابل لهذه الاعتبارات
العقلية وايضا علمه بالاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء و
الصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى وهي متقومة من لوازم ذاته وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد
ومن هيهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما الامام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل بمعنى كان واحدا لم يعرفوا
كنه الامر في القبيلين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم فاغمضوا الاعين عن مقتضى
البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله تعالى الحقيقية واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته
بذاته من غير عروض صفة لا حقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا فلم يعلموا ان برهان عينية
الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله حتى لو لم يجر في اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية سائغا
حاشا الجناب الالهي عن ذلك ومما يقال ايرادا على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتي الامكان والوجوب ان معنى
قابلية الشيء لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وندفعه بان معنى القابلية والاستعداد
انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله وبالجملة فكون
المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع
الى الفطرة السليمة عن غشاوة التقليد وعن التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال من نفسه

فصل في ان التصورات قد تكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع
ومبدء ذلك بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر في وجود الاجسام اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع
ومبدء ذلك بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى
المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادي الكائنات امور صورية بل تصورية
واما تفصيلا فنقول من شأن النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني
فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التي في الانسان بل الحيوان
صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصور لكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا او مؤثرا

في ذلك المرجح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك المرجح ان توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة
الجسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة اخرى جسمانية ولزم التسلسل وهو ممتنع فاذن تأثير
تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان
مبادي حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلناها عند عدم
المانع ومبدء الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملائما مفرحا نرجو حصوله احمر الوجه وتسخنت الاعضاء واذا تصورنا امرا
مخوفا نظن وقوعه اصفر اللون واضطرب البدن وان لم يكن ذلك المرجو او المخوف داخلين في الوجود وكذا انا شاهدنا كون
الانسان متمكنا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا على الجسر وتحتها هاوية لم يجسر ان يمشي عليه الا الهوينا
لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فيطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد
للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهم الصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم
الصحيح المرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العاينة تؤثر من غير آلة جسمانية ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور
نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجح فيه فتوسل بالخلوة
حتى وجد هيا ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارة
الغريزية فيه فاشتعلت وقويت على دفع المادة وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل
فيسهل عليك التصديق بالنبوات فلا تستبعد ان تبلغ النفس الى مبلغ في الشرف والقوة الى حيث تبرء المرضى و
يمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطارا وخصبا تارة او زلزلة
وخسفا تارة ويستعمل ان المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبته الجزئية الضعيفة الى مواد ابدانها كنسبة
النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى فكما يصير تصورات هذه مبادي لامور جزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس
مبادي للامور العظيمة وان كان نادرا او غريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ انها القوى العالية
الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب وما يتعلق بهذا البحث ان الرأي الكلي لا يكون منشأ لحصول
جزئية وذلك لان الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة الى الكل واحدا واحدا من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع
واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال **فمندفع وحل** القائل ان يقول

كلي

كل ما دخل او يدخل في الوجود فهو جزئي وله ماهية كلية فلا بد ان يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها ارادة جزئية لكن الباري
سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدأ لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي
عللا لتكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المتصور عند
الاوايل ممتنع الحصول هيهنا وما هو الحاصل هيهنا غير متصور لهم فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما
ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد متكثرة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرض العقل فما يكون من قبيل الاول
فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن ماهيتها ولازم ماهيتها والعقل لا يمكن ان يدرك الا بالة جسمانية
فالارادة الكلية لا تنال الواحد منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصص الواحد من الافراد الفرضية
بالوجود لامر لازم لماهية فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان تناله لان تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة عن ذاته
وليست لذاته امثال الا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو قبل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية الالهية
عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد تخصص بعضها بالوجود قبل بعض لعدد من بعض ذاتا او زمانا اسبابا
ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات لتخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج
سبب للخطوات وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت
ان العلل المؤثرة انما تخصص تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم يكن قريبة وان ذلك بسبب
ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت او امكنت للماهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية
سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها
لامكان التشخص بل لا بد من حدوث امكان زايد على امكان النوع في مواد شخصية **فصل** في ان العلة هل هي اقوى من معلولها
البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء
والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وطبيعته او لتشخصه وهويته فالاول
يقتضي ان يكون العلة مخالفة له في الماهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني فكون هذه النار معلولا لتلك النار
والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة ولا لها سبب وليست
حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يستند الى زيادة استعداد مادته لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة

او مقتضية واما الفاعل يكون مساويا للعلة فنقول ذلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتهما او في وجودهما فعلى الاول اما
ان يتساويا مادتاهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان يتساويا في قبول ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في اتباع سطح النار
لسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف ومن
جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من
نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها
ما يعاوقه والاول هو الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل
تبريد الماء فان فيه قوة تعين على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر
اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالنفس في قبول الطعم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل
بالفاعل تشبيها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا تكون متفاوتة
بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لاثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا مانع فيجب
حصول تلك الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله التسخن من النار
لان طبيعته مانعة من قبول هذا الاثر فيها المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل ما يعاوق عن
ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العايق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فغير النار اذا تسخن من
النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى من سخونة النار
حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء كونها غليظة لزجة بطبيعتها ملاقاة
اليد اياها عسرة الزوال عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة
باجرام هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق جوهرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذاتية اقوى مما يحس من النار
هذا كله اذا كان النظر الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في الماهية واما اذا كان النظر الى وجوديهما فيستحيل تساويها
من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في
النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب متقدم على الابن لا في كونه انسانا بل
في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالوجود في العلة اقوى

اقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين لا يكون الا بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود
من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء و
الحاجة والوجوب والامكان اقول لعل المراد بالوجود هيهنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على
الماهيات في الذهن ويعرض النسبة بينها وبين كيفية الوجوب والامكان والامتناع كذلك قيد الوجود في علم قوله لاختلاف
المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به انما يتفاوت في
الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة
كالزمان والحركة واشباههما وايضا الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجود
لا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدأ الاثار المختصة دون الذهني فصل في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة مع
الشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان ماهية الشيء هي عين صورته ومبدأ فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او
وجد الفصل الاخير فقط كان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء او المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة
لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحيوة والاحساس والتغذية
والتوليد والتجسم الا انها لكمالها وغناها عن مزاولة هذه الافاعيل لا تفعل كما يفعل عند التنقص والقصور عن درجة
التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب والعلل انما يحتاج اليها
الصورة في نحو وجودها الكوني لا في الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية فاذا وجدت بوجود عللها وشرايطها
تلزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى له فبهذا الوجه يقال
ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كانه موجود بالعرض
كما مر كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا
فانه من الحكمة المشرقية فصل في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل
بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة
ضد للشيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله به والخلا الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات
ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فنسبت اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفعل

المنع ضد الكريل الدعامة فانه يزيل مادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا
لشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او البافي يكتب او الاسود يحرك الرابع
الغايات الاتفاقية اذا نسبت للفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله
بالذات ان يهبط فانه اتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض الشكل الغير الكري والخامس ان يكون
المقارن للفاعل الاعلى سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها يكون قابلا للصور المعنوية
والتي بالعرض فامران الاول ان يكون يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني
ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول وصفا لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج
فانه لا يعالج من حيث انه طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد
والبياض له واما الغاية الذاتية فلما ستعرف وثانيها القريب والبعيد فالفاعل القريب هو مباشر الفعل بعينه لا واسطة
بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها الشوقية
وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر اليها او حدوث حالة
اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل او لانه يحتاج قبلا
من احوال يستفيد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء للصورة الخلط او
النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا بعد اطوار كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزوايا
له والغاية القريبة كالصحة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لهذا
والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة للكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كثيرة
والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير و
الكرسي وغيرهما والهيولى الاولى مادة للكل وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير
وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من
طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية
او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج

او الصانع للعلاج وفي المادة كذلك واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين العموم والخصوص واما الغاية
فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة والكلي كالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل
البسيط هو الشيء الاحدي الذات واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما
متفقة النوع كعدة رجال لتحريك السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة
كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة المركبة مثل صورة
الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي
التي المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس
الى ما تشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المهيج للكتابة عليها وقد تكون بعيدة
كقوة الصبي عليها والموضوع قد تكون بالقوة كالنطفة لصورة الانسان وقد تكون بالفعل كبدن الانسان لصورته
واما الصورة فقد تكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع
المعين واما كون الغاية بالقوة او الفعل فهو ككون الصورة بالفعل او بالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس
الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعله فصل في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة من كثرة
من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه لما ذكره بعض المحققين من انه لا يجوز صدور البسيط
عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزاءه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من
المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا والا ان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع
امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا في التاثير في الوجود ولا لزم الشيء في صدوره عن المركب ان كان بسيطا
وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم
منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون قبله ترجيحا من غير مرجح
فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل ما يحتاج لها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير
متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث
ويكون الحادث متناهيا شرطا بعد مه بعد وجوده في وجود الحادث عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا

يجتمع اذ ما من موجودة معاولما توقف كتناسب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل مركبا ولا كانت
علة بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره
منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل
المعلولية ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه موقوفا
على غيره كما سبق اى في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال وان تم انه ان لم يحصل الاجزاء عند الاجتماع
امرا يدهو العلة بقيت مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثر الحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره
لزم القسم الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب
وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا
فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان
نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط من المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت
من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح وانا
ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام هذا القائل قوي جدا في جميع ما ذكره الا في قدم النفس بما
هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه
بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما في المثال
المذكور الى اخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال
على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلة
ان كانت كل واحدة من الاحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الاحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتاثير
لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك
الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية هي محض اعتبار العقل
اذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره او مثاله
مجرد ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي ومثال تحريك الثقيل بعدة رجال يمنع التحريك بمجموعهم

ما ياتي تحليله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا ويعود الكلام في حدوثه واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء
الصوري للمركب مركب وينتهي الى جزء بسيط لكن لا نسلم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا موصوفا
بتجدد وثبات على هويته التجددية الاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته
الى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط يوجد حدوثه على ذاته
وهو في محل المنع كما عرفت وستعلم مستند المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر
وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم
بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة عدم كل منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما
حققناه برهنا عليه كما يجيء بيانه في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى
الهوية الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد منتظمة من اجزاء
متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة
لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه في مباحث النفوس ان شاء الله من ان النفس
بما هي نفس اى لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى يكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم
الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة وهم وتحقيق عرشي وما قيل في هذا المقام
انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر واحد لا ان
لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكما على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد
من اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان جزء العلة التي
هي ذات اجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد
فانه اذا حرك الف من الناس حجرا حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل
جزءا من تلك الحركة هو حصة منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الاجتماع بعضهم
الا الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض
الاعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة

وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هي بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة ولا نقسام
كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هو معدوم لا
تاثير له ومثل ذلك الوجود اى الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الاحاد والاجزاء فعلة كل موجود متاصل
له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لوجود وحداني
فلا بد ان يكون له جزء صوري في الحقيقة علة اذا تقرر هذا فنقول بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار انه
مجموع واعتبار انه احاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان يكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا
واما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للمركب العنصري فى كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة
التاثير والعلية هي الاحاد او الاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر واثر المجموع مجموع اثر الاحاد والاجزاء والا لكان
للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الاحاد ووصف الاجتماع ليس امرا زايدا له تحقق في الواقع الا بمحض اعتبار الذهن لا اثر
له والاحتمال الثاني ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم يجري مجرى الاول لان الوحدة هيهنا ضعيفة
تابعة للكثرة فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعدة والاصل في المؤثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية
والاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المقناطيس في جذب الحديد وتاثير الترياقات في دفع السموم فان
المؤثر في الحقيقة هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فثبت ان علة الواحد بالذات واحدة وان كان كثيرا من جهة
اخرى واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او رسوب السفينة المملوة من الحنطة في المجموع مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر
على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل واحد من الاحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك
ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الاخر فالتاثيرات
المتلاحقة من المتفرقات في التاثير تضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها كالاثر المجموع لورود مضاد الكل
على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة المنفعلة المتحركة
فيها بان لا يمحو ذلك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول
اثر كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا
كما يمحو اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بجملة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا بقاء اثر التحريكات وتلاحق

تاثير كل منهم تاثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول
المبلغ المذكور من الاحاد ولو على التراخي فعند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما ولعل
انه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه الا لحصول جهة الجمعية
الاعتبارية بل لاجل انحفاظ اثار الاحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الاخر كما يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان
تاثيره فتامل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه لتنتفع في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية
متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي العصمة والالهام فصل مهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة
يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق
قسيميه عليه بالشرايط وليس لغيره من ابحاث هذا ولا يجب للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل
ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازم المستندة الى نفس هويته من دون صنع الفاعل
فيه فهناك عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستغن عن العلة
العلة والوجود البعد انما هو من اضافة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق بالذات
بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات اليس اذا فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة اخرى
غير الذات او غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث لها هوية امكانية مستدعية للتعلق بالعلة
فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل ازلي الوجود بعدم
الواسطة ثم عرض لحوق الحدوث لها بعلة اخرى يكون متاقضا لما هي بنفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد
القسمين وانما الكلام من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد
ويلزم ايضا بذاته كونه سرمدي الوجود او العدم ثم يلحقها حدوث مقابل بعلة فيعود المحذور السابق على وجه اشد ثم من
البين انه لو فرض لحادث وجود ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود بخصوصه يكون بعد
العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير مؤثر فلا تاثير الفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم
يكن واجبا لحصول الحادث لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الموجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون
اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا

يلزمه من كون وجوده او عدمه يمكن ان يكون وان لا يكون كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود ويمكن ان يكون وان لا يكون حتى ينسب الى سبب فلا سبب لكونه وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد الظن وربما يظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل هي الحدوث فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل هي احد الامور الثلثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام شيء الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلان افتقار الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى العلة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب زائدة على ما ذكرت هذا ما يناسب طريقة القوم

فصل في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان ذاته بحسب حقيقته البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن العقل تحليلها الى ذات وعلة ليكون عليته لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدأ بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدأ البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غيره كذا فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التي هي ليس فيها كثير فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور ومشاكله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما بعد ذلك وقد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة ما هي علة بسيطا حقيقيا يكون معلوله ايضا بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كلما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة

اما في ماهيته او في وجوده شك وازالة ومن اسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط ولزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية وكذا في الخافة والوهن قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنية لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنية للجملة الاخرى ويلزم من تغاير المجموعين ان يصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدأ ولا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدر الكل من ا وب مثلا كان مصدر لا او لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض مصدر ا لا مصدر ا لا مصدر لا ا اعني مصدر ب كان الجسم انما قبل الحركة والسواد وليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما ذكره والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله وليس قولنا انه في الحجر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب من يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له الة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الاشرف اعرض عن استعمال تلك الالة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأ الشيء وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو اوضع ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو انه يتمنطق على الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة اليوم لك منه خيا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس حقيقة العلة البسيطة المحبة من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدر لا ا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض واما ما ذكره الدواني في تتميم كلام الشيخ ان مصدر لا ا ليس مصدر ا فهو لا مصدر ا فاذا اتصف بمصدر ا فقد اتصف بلا مصدر ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بمصدر ا ومن حيثية اخرى بلا مصدر ا من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة فعند حيث

اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلا نسلم ان اتصاف شيء بشيء بامر هو بعينه لا اتصافه باخر غاية الامر ان لا يصدق عليه اتصافه باخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه باخر واما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل به احد واما رابعا فلان نقائض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان لا صدور نقيضا للصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور او الوجود بحمل على لكن لا في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررنا الحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحقق والذكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في قسم الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح

فصل في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا لوجهين لاستحالة توارد الكل لانهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات قال الشيخ الرئيس بعدما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال لكنا لا نقول بجوهر تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظ الوحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة لها كانت انتهى ووجهه انه اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلة بالتاثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الاخرى

فيمتنع افتقاره اليهما ان ما وجب لا افتقار له اليهما هذا واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة باحد جزئياتها بالحركة واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة جدا لازم واحد واللازم معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان بين الكائنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازدواج وكيف والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بالمعروض وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان اقتضاها ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المطلوب والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر لماهيته الى علة معينة فاستحال الاستناد الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لماهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له قلت المعلول من جهة امكانه لذاته يفتقر الى علة ما الا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لا لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من حيز المعلول وتعين العلة من جانبها

فصل في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فانه قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل باعتبار امر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلا والفاعل قد يكون ايضا بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه محجوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شيء فينسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء تبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ اجل من الطبيب مبدء الحوار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشا من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن واتصال تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل ما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا فعلة

حيوانا فعلة واهب الصور وكذا النار ليست علة السخونة بل ان يبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في
الماء واستحالته الى الفاعل فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن على ان علة الاجسام امر عقلي بالضرورة وكيف يكون
نار علة لوجود نار ولا نار جسمانية احق بان تكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كما ستعلمه فكل نوع اشخاصه متفقة الافراد في المعنى
النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بعض وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات
فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل
في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة يكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله
على الهيولى التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على
الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان
نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي تكون لاستعداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان مع وجود العلة لا بد
وجود العلة اذ وجودها بنفسها ووجود المعلول بعد وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضف
الى المعلول والمعلول انما يجب لا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول فتبين من ذلك ان العرض لضعف
وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط
على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان تكون اعظم
من الوجود واكد من المعلول **وهم وتنبيه** ما اشد في البطلان واغرق في الهلاك والفساد من جملة الاراء الخبيثة اعتقاد
الرديئة المهلكة للنفوس حتى لهذا الاعتقاد من يتوهم ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض ابدي عليه بالحفظ
والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويبقى ظنه
بما يريد دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من اغراض دنياه وتكون له
فيها وسلكه فيها واخلد الى الارض فلا يذكر ربه الا ناسيا فلا يدعوه الا احيانا ولا يسأله الا بطرا ورئاء او مضطرا عند الشدائد
والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين تدرّوا تقوّا بطباعهم هذا الرأي ولذلك
لم يصعد جوابه فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبقاء ايامهم جاهلون لا يعرفون ربهم حق معرفته فهم في عمى وضلال في هذه
الدنيا وفي الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد اذا هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع معطى في

فيضه

قبضة باريه يحتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين واستمداد الفيض عليه لحظة فلحظة آناً فآناً
بل فيضه امر متصل واحد لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات وبادت الافلاك و
تساقطت الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات
بيمينه فهذا من احدى الاراء الجيدة والاعتبارات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحيية لها من دون الرغبة
الى الزخارف فان من يعتقد هذا الراي يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مسندا
ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر اموره فيكون له قربة اليه
وحبوه لمغفرته وصونه لقلبه ونجاة من المهالك **تمثيل تنبيهي** فاذن ما اسهل لك ان تتيقن ان وجود العالم عن
الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته
المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو
المظلم الذات ما دام الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته
وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن فعل وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو جزء الشمس
بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس هو من ذاته بل فضل وفيض
يتفضل به ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعا بلا اختيار منه كوجود ضوء
من الشمس في الجو طبعا بلا اختيار منها ولم يقدر ان يمنع نورها وفيضها لانها مطبوعة على ذلك لان الباري تعالى مختار
في مقامه غنائه وفعاله بحسب الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت
فهكذا حكم ايجاد العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض جوده وفضله واظهر حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود
كما ذكر في ابتداء امساك السموات والارض **ذكر وتلويح** قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى
والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في
الايجاد بل في الاعداد وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا
والا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراك في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال

٢٩٥

قال فلا يصح افادة الوجود الا لمن هو بريء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير وهذه الحجة وان استحسنها
الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت
له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان في مرتبة من
مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان الذاتي امر
عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع واتصاف الشيء بامر عدمي في نحو من
الانحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع وهذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف
به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه
انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا نظير هذا ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما
وعدمها بعدم جميع الافراد فح لم يظهر ما ذكره امتناع كون الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم
والقوة في افادة الوجود والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا
كان فاعلا لشيء يكون فاعلا من حيثية كونه ممكنا بل الفاعلية من حيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في
تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجوب بل ربما يكون شرطا او خارجا
كما ان مدخلية الهيولى في تأثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها تأثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها
لا لان تكون المادة هي الفاعل القريب كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور
الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان فالامكان عدمي لخلوص وساطة الامكان ثم الامكان وان كان صفة ثابتة
للممكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين
القائلين بان الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة
الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب
الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة لانها وسائط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي
لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة
الاشراق بقوله وكما لا يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك

التأثير

التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون
الواسطة ليس شأن شيء فيه شأنه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس
والاقدمين يمكن تتميمه بقواعد الاشراق لكن بحسب ظاهره امر اقناعي لا يجوز الاكتفاء به في اسلوب الباحثين والمناظرة
ولنا بفضل الله والهامه برهان محكم على هذا المقصد العالي سنطلع عليه ان شاء الله تعالى **تعقيب واشارة** الفاعل الناقص
يحتاج الى حركة وآلات حتى يصير ما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته
وجود الصورة في مادتها ثم اذا ثبت في الوجود فاعل اول ومبدأ اعلى بحيث لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في رتبة وجوده
وجود فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء يسقط اولويته وتقدمه وتمامه
من هذا ان وجود ما اوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيد وجود ما اوجد منه
كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي
به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا انه ينقسم الى شيئين
يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء ما عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر ونتكون باحدهما وهو النطق ونكتب
بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الى ان يفيض منه شيء الى الشيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما تحتاج
النار في احراقه الشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضاءتها اطراف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفأس
ولا يمكن ان يكون لشيء فعل عائق او شرط منتظر **افادة تفصيلية** اصناف الفاعل ستة الاول ما بالطبيعة وهو الذي
يصدر عنه فعل بلا علم واختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه بلا اختيار وبعد
ان يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في كون فاعلها غير مختارة في فعلها وفي ان
فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الفعال ايا ما سواء كان فيه على سبيل القاهر واستخدام المستخدم العالي اياها
في الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او على طريقة الارادة والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة
البدنية في افاعيلها من قبيل الثاني كالحركات الاينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح
الاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها بعضها من قبيل
الاول كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانقباض والانبساط والغضب والشهوة

والثالث ما هو الذي يصدر عنه فعل لا بعلم منه ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته

التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادي في عالمه
الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى فكما لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرها
في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الانسان منهم من عصى امر الله عباده على السنة رسله وفي كتبه ومنهم من اطاع
فكذلك نظيرها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما يامرها بها وتنهاها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي
يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من
دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه في درجة واحدة والخامس وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب
نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زايد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل
ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود فاعليه
التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالميته بما هي بعينها نفس فاعليته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات
ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول مضطرا
في اختياره لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره من سبب مقتضي وعلة موجبة فاما ان
يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره ثبت المدعى وان كان نفسه فاما ان يكون سببيتها لاختياره به او لا فعلى
الاول يعود الكلام وينجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الغير المتناهية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون
مضطرا او محمولا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي بالاخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب
الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زايد ولا قصد مستانف وغرض عارض واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جماعة
من الطباعية والدهرية خذلهم الله الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وتابعوه
لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم بالرضا وصاحب الاشراق
تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وتحقيق ذلك في مستانف الكلام من الاصول الاتية ان شاء الله
فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا او على الوجهين
فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجاهلون من الناس فان صحة الشرطية غير

متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه او كذبه بل امتناعه الا ان يحقق هو الاولى فهو اذا فان فاعل الكل لا يجب
يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية
اصناف الفاعلية المذكورة وانحاؤها الستة المسطورة متحققة في النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها
بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قويها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة
لها كوهمها وخيالها فان النفس يستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى يتنوع الطبايع من المتخيلات و
يستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما سياتي على ان
الوهم الذي هو رئيس ساير القوى ينكر نفسها فكيف حال ساير المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم الا بامر الشعور بما يستخدم
وما يستخدم فيه فالنفس يدرك تلك الالات المنبعثة عنها بنفس ذاتها المذكورة وانها المدركة لها بادراك تلك القوى لذواتها
كما علمت ولا بامر اخر اخرى لها اذ لا الة للالة وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط
من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض الحاصل في جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها للشيء الحامض
وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واشتهاءاتها بالقصد
كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبايح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر
وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وساير ما اشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحمائية
والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر **فصل** في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك
بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد اخر
مثل وجود حالة او صفة او ارادة او الة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع
ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا فاعلية كل فاعل
تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام هو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق لحكم
عليه بالاقتضاء والتاثير ثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة من المنتسبة اليه بسنخه وذاته ولقائل ان يقول
يجب على ما ذكرتم ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان
نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في ان واحد وما

من شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه ايضا لازم الى غير النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة
واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو
مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقايق
الا صفاتها ولوازمها الاخيرة واثارها القاصية دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى كما يقال ان تلك الصفات
كما هي لازمة لتلك الهيات فكذلك الهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم
بها مقتضيا للعلم بتلك الهيات ثم يكون العلم بتلك الهيات علة للحكم بساير الصفات لانا نقول من الجايز ان يكون الصفات
لازمة للموصوفات بلا عكس كما فان زوايا المثلث من المثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين ومساوي القائمتين لا يلزم
الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين من جنبي خط مستقيم قام على شكل فانهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث
وزواياه الثاني ان المشهور عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمناه بحقيقته ونفسنا جاعلة لها فيجب ان
نعرف جميع صفات انفسنا ولوازمها واثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع
قدمها وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية
ولوازم غير اعتبارية ومعنى الاعتبارية هيهنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون
النفس مباينة عن الموضوع وكونها ممكنا وحادثا وباقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالتجرد
عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية
عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقتضي عللا غير متناهية كذلك وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء لا يمكن
نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فيجر الى التسلسل لان الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا
الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها
العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند العقل لها لا مطلقا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات
ولا شك ان العلم بهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس
مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار
الفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وساير اثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخواصها وجنودها الفطرية

لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس
وتورطه في الدنيا يلهيه من الالتفات بذاته ويذهله عن الاقبال اليها والرجوع الى جاه حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا
ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا تغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها واثارها المنبعثة عن ذاتها كوجود النفس
الغير الكاملة الشديدة التعلق بالبدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون
عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها واثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة
المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها
شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كل شيء شهيد بل اليها يتحصل كما سياتيك بيانه فكن منتظرا **فصل**
في العلة العنصرية واقسامها ان العنصر للشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء اما بوحدانيته او بشركة غيره والاول
اما مع تغيرها في نفسه او لا مع ذلك والثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة والاول لا يخلو اما ان يكون التغير في حال سواء كان
بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من احواله بعروض حركة في اين او
كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما للابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب
الى السرير فانه ينقص بالنحت شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى تبلغ الى
درجة الحيوان وان كان مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب و
الحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر العدة او مثل العنصر
للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول لا يجب ان يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة
فاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من
الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا تقبل غير صورة خاصة فلكية و
اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو الاول
وذات الهيولى الاولى لا تابى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من ذاتها
فعليتها لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع
الاقسام المذكورة ليس الا ما يكون في ذاته فاقدا الصورة شيء وحقيقته وله بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل فجهة

٣٠١

كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى من غير تخصيص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصصه واعتباره معه
ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والجود والفيض
كما ان كل ما هو اقرب الى المبدا الحق يكون اشد صورية واتم كمالا وفعلية وكل ما بعد منه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا وفي
نقصانا وقوة فالهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود وبعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات
الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها وعدميتها **فصل**
في القاب العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذاتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها
واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث لم
يوضع لها بحسب جوهرها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها له
فنفسية النفس ليس كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى اخر هو الذات مطلقا فيكون اسم الجوهر
عام عقل ولا يكون اسما لهية مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار امر خارجي ومن
هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم مخصوص ذاته بل بحسب ما هيات الزائدة عليها فمن جهة انه بالقوة يسمى هيولى
ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في
مقابلة المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا
فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه
احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يترك هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ
الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد
من الافلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل
بل من الاسباب الفعالة فكانها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بان تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب
ان لها تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فانها في مرتبة ذاتها ليست الا
ابهام محض ولا امكان فيها في نفسها مبادئ فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد
الفلكية انما هو باسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل بضرب من اتحادها بتلك الصور التي هي مبادئ الفصول

حقيقة ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة لها خواص الوحدة الجنسية باعتبار والشخصية باعتبار
اخر هذا اخر ما اخذ من هذا الاشتراك بشي و بشرط لا شي **فصل** في حال شوق الهيولى الى الصورة ان هذا مما اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي
عنهم وما ظهر لنا من اثارهم ونتايج افكارهم يدل دلالة واضحة على ان مبنى رموزهم واسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا
على مجرد الظن والتخيل من غير تيقن بل امورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم
بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية بواطنهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم
فصيقلت مراتهم واحتذت بها شطر الحق فظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها حسبما وجدوه شيئا مناسبا
لنفوس المستعدين لدرك المقال على ما هو شانهم في كثير من نظاير هذا المقام من الامثال الا ان من تاخر عنهم من الذين
حرفوا الكلم وغيروا المنهج في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت من ابوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ و
شوبها باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا الى يومنا هذا قد حادوا في ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من
غير تاصيل وتحقيق وذلك لاحد امرين اما لعدم ذوق هؤلاء القادحين مثل هذا المطلب من اولئك العظماء او
للجهل بكمال رتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوايب الدنيا الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين
في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته اما الذي ذكروه في القدح فيه فهو ان هذا الشوق الذي اثبته القدماء في الهيولى
اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون الى صورة حينئذ
او الى مطلق الصورة والاول باطل لان المادة متحركة بطباعها الى تلك الصورة فكانت عند عدمها حاصلة بالقسر هذا خلف والثاني
ايضا باطل لان المادة لا تخلو من صورة ما على ما ياتي والشوق انما يكون الى الغير الحاصل قالوا فثبت ان هذا الكلام بعيد عن
التحصيل **تعقيب وتحصيل** ان هذا القول لما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام الشيخ في طبيعيات كتاب الشفاء
حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شي لست افهمه
اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانبعاث
كما للحجر الى الاسفل ليستكمل بعد نقصه في اينه الطبيعي فهذا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور
لو كان هناك خلو من الصور كلها او ملال لصورة قارنته او فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة اياها نوعا وكان
لها ان تتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كما للحجر في اكتساب الاين ان كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا

٣٠٣

يليق بها الملال للصورة الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال لذاته وجب الا
وجب ان لا يشتاق اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا في جوهرها ويكون هناك سبب
توجبه ولا يجوز ان يكون غير قنعة بما يحصل لها مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال ربما ظن انه يشتاق
اليه الاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري فانما يكون الى الغاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محال ومع
هذا فكيف يجوز ان يتحرك الهيولى الى الصورة وانما ياتيها الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها
بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التي هي كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى
هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة المقومة فمن هذه الاشياء تعسر علي فهم هذا الكلام الذي
هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه ولو كان بدل
الهيولى بالاطلاق هيولى ما تشكل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التي هي فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة
مثل الارض في السفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وامكان توجه ذلك الشوق الى الصورة فاعلة واما على
الاطلاق فالست افهم هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام واني لاجلها فطني على التادب بالنسبة الى مشايخي في العلوم و
سادتي في معرفة الحقايق الذين هم اشباه اباي الروحانية واجدادي العقلانية من العقول القادسة والنفوس العالية
اجد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في الشفا بين العقلية والمثالية ورفع
شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والقصور في معرفته بل كنت رايت السكوت عما سكت اولى واحق عنه
والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتقصيره احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عندي متجليا لدي حتى اقترح
على بعض اخواني في الدين واصحابي في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذي اثبته اعاظم القدماء من الحكماء واكابر
العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل
ما اجملوه واظهر ما كتموه من الشوق الطبيعي في القوة المادية فالزمني اسعافه لشدة اقتراحه والحاحه في انجاح طلبه
لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التاييد والتسديد انه قد مضت منا في الفصول المتقدمة اصول لا بد لتحقيق هذا المقام من
تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بينا من ان الوجود حقيقة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني معقول ثانوي كما ظنه
المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم وتاخر و

كمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي بعين ذاته لان حقيقة الوجود متحدة بنفس
جوهره مع ساير الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شي من الموجودات قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا ضعف ضعف و
الاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وان المتحقق في الخارج و الفائض
عن العلة لكل شي هو نحو وجوده واما المسمى بالماهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما
هو الوجود والمفاض بالذات من السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمراة والمرئي
فان ماهية كل شي هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه الكشفي البرهاني في
اليقيني مطابقا للشهود العرفاني الذوقي والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الافات
والعاهات التي ترى في بعض الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقايق عن النحو الافضل
من الوجود واما انها ترجع الى التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعاند
والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة الاسباب الاتفاقية الغلبة على الاخر وهذا التصادم
والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص وجود كل منهما في نفسه وهويته
بمرتبة خاصة ونشاة معينة جزئية يضيق وينقص عن اشتماله على الاخر او احاطته به او اتحاده معه او قوله عليه وهذا
التضايق والتخالف بين موجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة القوام بالخارج بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول
الوجود ونقصه لان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصور وجودها عن الفسحة الا في حد معين و صيقها
عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي الابعاد والمقادير وساير
المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها
ولا لاجزائها احدية الجمع والحضور بعضها لبعض بل كل منها يغيب عن الاخر بحسب هويته المقدارية وكميته الاتصالية فما
لزم هذه المرتبة من الوجود لبعدها عن منبع الفيض والجود هو ان يتفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن بعض
اخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الاجزاء عن
الاجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا يكون المتعلق بها بمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة و
الموت والشر اذ العلم عبارة عن حضور شي عند شي فلا حضور له لشي لا علم له بذلك الشي فبقدر ضعفها الوجود يكون

قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه من فعالية المتقاربات والمتكثرات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير المتصلات
وجودا هو غير القار منها كالزمان والحركة حيث لا يسعهما الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع القار منها الاجتماع
في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في البين ليس هيهنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول
بزيادة تتميم وتوضيح ان شاء الله العزيز فالغرض هيهنا ان نذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا
فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شيء حفظه وامسكه عشقا واذا طلبه فقده شوقا والاصل الرابع ان معنى
الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم لا يريد اصلا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق الى العدم
المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب جل ذكره لانه هو
من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو برئ عن انحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات في الازل
يلحقه تشوقا الى شئ ويعتريه طلب وحركة الى تمام او كمال بل لكونه تمام الوجود وفوق التمام يليق بان يشتاق اليه ويعشقه
كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبورة على فضائلها التي يليق برتبة كل منها ماثلة بين
يدي قيومها شاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر وسعة ذواتها
ووعاء وجودها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم المادي ليس بما يزيد فضيلة وكرامة بل هو جوائز وعطايا و
مواهب نازلة منها الى السوافل اشتجرت فائضة منها على ادنى الادانى من غير التفات وغرض يحصل بها الى اصلاح الكائنات
فلا يتصف هي ايضا بالتشوق الى ما دونها ولا بالالتفات الى ذواتها لكونها هائمة في جمال الازل مستغرقة في شهود الوجه
الحقيقي لاتصالها ودوام استغراقها في المبدء الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالي ايضا الا بنوع مندمج في ذواتها
الامكانية بحسب خفاء حياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها في نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها
الواجب بوجوب وجود باريها وذلك لاجل قصور وجودها ونقصان هويتها عن مشاهدة ما يزيد عليها او تشرق
ما يفضل على حد قدرها من الوجود الحقيقي والنور الاحدي فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة
للمهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الآتية عند سطوع نور الاول تعالى عليه واما البرية الوجودية
القدوسية واما غيرها اي المرتبتين من الوجود سواء كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية او طبايع نوعية عنصرية
او جواهر استعدادية او هيولى جسمية فان جميعها ما يستصحبها قوة وشوقا الى تمام او كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى

انشاء

انشاء الله تعالى وقد علم من ذي قبل في بحث الغايات شوق المحركات ليتضح ان جميع هذه الاشياء كانت على اعتراف
شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم فاذا تمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت
هذه الدعاوي التي بعضها بينة وبعضها مبينة في سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان لها
مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه في
موضعه وان كان مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد
المادة بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في المهية واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان نحو
الوجود واحد ويتحد مع العلم والارادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود دايما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من
الشعور بالكمال الشعور ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الرابعة كلما حصل له
بعض من الكمال ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا الى حصول ما يفقد منه شوقا بازاء ما يجده فذلك المقصود ويطلبه
وطالبا التتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك المقام التمام فيكون الهيولى في غاية الشوق الى ما يكمله ويتممه الصور الطبيعية المحصلة
اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول ان فيها شعورا حسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا
ضعيفا من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمال
بجميع الصور الكمالية وان كانت في ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان واحد وان تلك الكمالات لكونها
وجودية من سنخ ما حصل لها من الشئ القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد حصولها وان
فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالي الذي لها له شعور ضعيف يستدعي شوقا اليه فذلك الامر وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة
الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه في المشتاق اليه فشوق الهيولى وان لم يتحقق
بالاعتبار الاول من جهة ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكن وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن
يجب ان يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لانها بازاء ما تقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي هي
باعتبار غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصانها هذا التقرير الاسد لاثبات هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو
ان يقال حسبما ذهبنا اليه ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكاني في الجواهر المجردة خصوصا النفسانية
والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط فالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي هي جبلية لها وتوجهاتها الى

استكمالاتها الثانوية ليجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الى المنبع الذي هو ابتدأت منه فهي انما يكون حيثية تشوقها
الى الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما اورده
من الاستدلال على نفي الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فهو غير
صحيح على الاطلاق فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور اعدوميا وبحسب اعتباره اياها مطلقة
مهية ناقصة مبهمة في غاية الابهام لكنها مما لا يصح للعقل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية
والحيوانية التي من شانها تقويم وجود الهيولى المحصلة وتحصيل نوعيتها متقررة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية
يكون لها اشواق نفسانية الى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها
النفسانية النباتية يكون اشواقا نباتية الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها
اشواقا طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللايقة بالاجسام
الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله الشوق التسخيري الى الحركة فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله
ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها فنقول قد ظهر بما ذكرنا ان الهيولى
بحسب استعدادها للاشياء شوقا الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة الصور في كل واحد من الازمنة وبكل
من الاعتبارات حتى يقال ان الشوق الى ما لم يحصل بعض الامور التي يكون حصولها فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق
الى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة ما واذا اتصلت بصورة بحسب اعتبار تحصلها الخارجي بالصورة المكملة لها نوعا لها لذة
واطمينان وغنى وعدم تشوق بل التشوق حاصل لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات التي
في الدرجة الثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست ما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت حاجتها الى
نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى سائر الصور كامراة لا يكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا تزال ذات
حكر وغدة الى رجل بعد رجل ما دامت هي هي كذلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها و
الاستكمال بورودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الامكان بازاء من الكمالات
والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة الى الفعل الا قدر ما شاء وهكذا ترقى الاستعدادات بحصول الكمالات
الانسانية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها التشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال

العقلي

العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال الاتم والخير الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود
بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات ويطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات
واما قوله ولا يليق بها الملال الصورة الحاصلة الى اخره فنقول فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها الى الا
تخلو عن الصور كلها ان اريد التخلو بحسب ذاتها مجردة او لاجل التخلي عن الصور التي تعقدت عنها ويمكن حصولها لها واما قوله ومع هذا
فكيف يجوز ان يكون الهيولى يتحرك الى الصور وانما يانيها الصور الطارية الى اخره ففيه ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها
مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها مشتاقة ويتحرك الى الصورة اي صورة ما وجدت
فاذا وجدت فيليق لها ان يبقى ويدوم لكن لما كان ماهو حاصل من الموجودات اي يكون مادة الجميع فشأنها ان يوجد لها هذه
الصورة وضدها فكان لكل منهما حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها ان يبقى على الوجود والذي لها بحق
نفس ذات المادة ان يوجد وجود اخر مضاد للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفي لها هذان الحقان والاستيهالان
معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذا الى مدة وتوفية ذلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي
لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احدهما
وبقاؤها اولى من وجود الاخرى وبقائها وبالجملة فتشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين
المتضادتين من غير اختصاص باحديهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة
ان يعقل لها ويتصل بها احيانا هذا الضد واحيانا ذلك ويتعاقب كل منهما الاخر اذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة
الاخر وبالعكس فالعدل في ذلك ان يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها
واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة
فيها الفاقدة لكمالها الاتم وهكذا الى الغاية وكل صورة لا اتم منها ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات
الناقصة الوجودات عن الكمال الاتم والخير الاقصى سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الصورة بعد
صورة بحسب البعد الزماني فهو تشوقها العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة وهي التي يكون للتشخصيات الصور
المتفاسدة العنصرية وما ذكرناه ثانيا من تشوقها الى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون كل تالية
منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد وتعاند بينها بل مع تكامل

كل منها الجوهر بما يعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب البعض وبعضها علة غائية للاخرى بخلاف السلسلة
الاخرى هي الحوادث المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون كل غاية لها والغاية غاية اخرى عدم
الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بيناه في مبحث الغاية وجدها فقد تشعشع وتبين بما ذكرنا حقيقة ما هو المورث من القدماء
الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجمال الارفع
والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فما
الوجود اذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود لا
بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن معه امكان الادراك والحصول فلا شوق ايضا فجهة القصور المستدرك والفقد المستكمل
للشيء كما علمت انما هي الهيولى الاولى في كل شيء كما ادريناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية
كما سيظهر من براهين وجود الهيولى والمباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم ان العجب ان الشيخ بين
في رسالة له عملها في العشق حال تشوق الهيولى الى الصورة بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام برهانا عاما على اثبات
العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية وذكر فيها مشوقة فقال ان كل
واحد من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجودها فاما الهيولى فلدوام
نزاعها الى الصورة مفقودة وشوقها لها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة
اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من المحقق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى مستقر
للعدم المطلق ولا حاجة بنا هيهنا الى الخوض في لمية ذلك فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استقباح قبحها فمهما
يكشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه في تلك الرسالة **فصل** في العلة الصورية
والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشيء الذي يحصل به الشيء بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها او يجب
مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة وهي على الاول عرض وعلى
الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها ليست جزءا من المادة بل هي علة
فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان الكل بما اشترك في معنى وحيثية واحدة هي جهة
الحصول والفعلية والوجود كما ان المعاني للعنصر جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة واما الفرق

بين

بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات وخاص
مقوم الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى
الثالث من الجهات الثلث بالاشتراك الصناعي للاسم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هي
الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل وهو نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط كالماء
مثلا جزؤها الصوري بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للاثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة
واما المركبات فانها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى ترد عليها من المبدأ الفياض فطرة
ثانية فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة الاخرى للمركب فالمقوم اما
ان يكون هو المجموع او كل منها او الواحد لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء يشعر بالاول فانه قال الاجسام
المركبة لا يحصل جوهرياتها بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة واحدة وان كان لا بد وان يكون هي بما هي تلك القوى فكان
تلك القوة جزءا من صورتها يجتمع منه عدة معان فتحصل كالانسانية فانها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا
الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون للمجموع امور غير مقومة تاثير في التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء
فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب ان يستغني بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما
وغير مقوم هذا خلف واما ان يكون المستقل احديها فقط فلا يكون الاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحديهما بل المقوم هو
المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصور المقومة شيء واحد على ان ذلك يستحيل ايضا لان كل واحد
من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة متقومة قبله فيكون سابقة عليه فالمادة
الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع يكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع
لزم تقوم كل واحد منهما بالاخر وهو محال فاذا بطل القسم الاول لحق احد القسمين الاخيرين لكن المختار عند الجمهور كما هو
المشهور هو القسم الثاني وان يكون للطبيعة وساير الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتاخير والظاهر ان هذا
هو المراد بالكلام المنقول عن الشيخ واما نحن فالمختار عندنا هو القسم الثالث اي كون المقوم هو واحد من الصور والباقي
من لوازمها وتوابعها وشرايط حدوثها ولا كما حققناه في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة
من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت اعراضا وهي جواهر فلزم

اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا او عرضا وثانيا ان يكون صور البسائط مقومة للعناصر التي هي بواقي بدن الانسان فهي
مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع قلت هذه عقدة تنحل بالاصول التي سلفت منا فتذكر
ليظهر لك جلية الحال ثم ان المستحيل كون شيء واحد جوهرا او عرضا لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه جوهرا لشيء وعرضا
لاخر ومما يجب ان يعلم هيهنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير
كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء اخر لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف ومن
النسبية التي لها هويات دون الاضافة فلا يستنكر اختلافها باختلاف ما يضاف اليه فصور البسائط مقومة
للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والحيوانية والنباتية وان احتيجت اليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف
على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها
لخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخل كما ان تحقيقه مستقصى فتذكره وتذكر ايضا
ان كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناها في ماهية المحدود وذلك اذ ربما يكون
للحد زيادة على المحدود وسيجيء ايضا الفرق بين علة وجود الشيء وعلة شيئيته والعجب انهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف
يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فما معنى هذا الحكم الا كون طبيعة لا منها واحدة وهي التي بها
يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها كان ذلك الشيء
هو بعينه بحسب الحقيقة **فصل** في الغاية وما قيل فيها واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمت سابقا وهي قد تكون
نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئا اخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء
غير الفاعل سواء كان في القابل كتمامات الحركات التي يصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان
فيكون رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضاء ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج
الى التفصيل **فصل** في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشيء يكون معلولا في وجوده
فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان يكون كل مركب له مادة
وصورة وفاعل واما ان لكل معلول الوجود علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو بحيث لا غاية فيه ومنه ما هو
اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون

لها الحقيقة

لها الحقيقة غاية كما امر لو كان لكل ابتداء ابتداء لما كان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وقد مثل للحوادث العنصرية والحركات الفلكية
والنتايج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الامور في مباحث **البحث الاول** في العبث و
اثبات غاية ما الزاعم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة اي المباشرة وهي في الحيوان
يكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر
او التخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة ما لموافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بعد ارادة سابقة
بل بنفس التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذي قبل انشاء
الله من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة اذا تحرك الشوق الى
الاجماع وتحقق الاجماع حركت القوة المحركة التي في الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت
الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان اذا ضجر من موضع فتخيل صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا
ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نحو الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد
ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المحرك فقد تبين ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة
هي غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة التي تكون في عضلة الحيوان لا غاية لها غيرها بخلاف المبادي التي قبلها اذ ربما
كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب والمبدآن اللذان قبله اعني القوة الشوقية
مع ما قبلها من التخيل او التفكر كانت غاية الحركة غاية المبادي كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا طابقت ما انتهت
اليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم الغاية ليست غاية الحركة وليس مبدءها شوق
فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او
التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كالعبث باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني
قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل
بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرايط
البينة فقول القائل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هي خير او مظنونة خيرا غير صحيح فان الفعل لا بد من ان

يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ اثر بالقياس الى ما هو مبدؤه فرفع العبث ليس مبدأ فكريا بل فليست فيه غاية فكرية
اما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله تكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليها فان كل فعل نفساني فلشوق تابع
تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور به لادى
الى غير النهاية ثم ان انبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا من يلعب بلحيته علته لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او
ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان يجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها
العادة لذيذة والانتقال عن الملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ وكل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير
حسي او تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي القياس
الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا **البحث الثاني** في الاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق
وذلك لان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى اصلا بتا وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة
الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان
تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان
هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولهم على ذلك حجج منها ان الطبيعة لا روية
لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما
لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشو والنمو لكن له عكس
نظام لا يتغير ونهج لا يحول ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون ان يكون مقصود الطبيعة فلا جرم نحكم بان
نظام النشو والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم جزما انه كاين لضرورة المادة
اذ الشمس اذا جذبت الماء تخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن
ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل الضرورة المادية ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل
الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل
الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائمي ومنها اكثري ولكل منهما علة والفرق بينهما ان الدائم
لا يعارضه معارض والاكثري قد يعوضه معارض فالاكثري يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فا

الارادة

الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء المحركة وعدم مانع المحركة وناقض للعزيمة وامكان الوصول الى المطلوب به فيستحيل ان لا
يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود اصبع زائدة اما ما يكون على
الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجوده انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثلا ان يشترط ان المادة
في تكون كف الجنين فضلت من المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية
فيجب ان يتخلق اصبع زائدة فمع هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائدة ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه
الطبيعة الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى سائر افراد النوع فاذا حقق الامر في تكون الامر الاقل انه دائم بشروطه و
اسبابه ففي صيرورة المساوي اكثريا او دائما بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي اتفاقي
عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا
كما وقع في السنة الحكماء الاشياء كلها عند الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء
لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق فان عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز
اتفاقا واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس باتفاق بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية
حيث تكون تكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما تأدى السبب الاتفاقي الى
غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا شج ووقفت في الاول يسمى بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية
العرضية سببا اتفاقيا وفي الثاني يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق
غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما
فالم يكن او لا امر طبيعي او ارادي لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار
عليها اذا قيس اليها من حيث ان الامر الكاين في نفسه غير متوقع عنها اذ ليس دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من
شانها ذلك لا دائما ولا اكثريا اذ لو لم يكن من شانها التادية اليه اصلا لم يقل في ذلك الامر انه اتفق مثل كسوف الشمس عند
قعود زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس واذا قيس الى الاسباب المؤدية فيكون غاية
ذاتية لها طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض
افرادها فانسب الى انباذقلس او ذيمقراطيس كله غلط واما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة ففي الاول انه ليس اذا

عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز
الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية مخصوصة يلزم تادي ذلك
الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو فرض كون النفس سليمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن النفس فعل
متشابه على نهج واحد من غير روية كالفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم افاعيلها على
نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا
شبهة في تحقق غايات ثم اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في
كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتب حرف او العواد في نقرة يتبلد في صناعته
فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر و
لا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك
وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمال تمام تادية لحصول موانع او ارادات خارجية عن جوهر
الطبيعة اما الاعدام فليس من شروط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك
بقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وسيجيء تفسير هذا المشهور بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متاد
الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها
تحليل الرطوبات فتشوق المادة اليه ونقضها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ
البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد ثان يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول كما سيأتي في علم النفس فيكون
نقصان الاستعداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية
ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى نظام واجب لما عرفت من النفس الحيوة السرمدية
وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التي بسببها يستعد للاخرة على ما يعرف
في علم النفس واما الزيادات فهي كائنة لغاية فان المادة اذا فضلت انادها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا تعطلها
كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بمجموعه ونحن لم ندع ان كل غاية لطبيعة يجب ان يكون
غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فلم لا يجوز السبب فيه اوضاع سماوية يحققها قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي و

انفتاح

انفتاح الميزاب ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوة المحرقة
لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها
فانما هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروري الذي هو احدى الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفا ابطال
مذهب انباذقلس ببيانات مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة لذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على انه
من الرموز والتجوزات او انه تخلق عليه لما انه ما تفصح وجوه من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومن
جملة تلك الدلايل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت البر برا والشعير شعيرا فعلم
ان صيرورة جزء من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة الفاعلة حركها الى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهما
ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالجهة الارضية بل لان قوة في الحبة افادت تلك الخاصية لذلك الجزء الارضي
فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كذلك كانت القوة المودعة في الحبة لذاتها
متوجهة الى غاية معينة ولهذا لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما
يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات ولهذا اذا تادت الى غايات ضارة كان ذلك في الاقل فلهذا يطلب الانسان
لها سببا عارضا فيقول لم اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة
الى الخيرات لم يعقبها عائق وايضا اذا احسسنا بقصور من الطبيعة اعناها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه
اذا زال العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود **البحث الثالث** في غايات
الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعل افعال الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انه حكم ان للطبيعة غايات وان
فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي هي بالحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية
او الفكرية متمسكين بحجج اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي
الهارب ورغيفي الجايع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عنهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات
لافاعيلنا في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الدواعي في
الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق اليه اثبات ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو
ابطلنا هذه القاعدة لم يمكنا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للتطور والبحث كالاعتماد على

اليقينيات لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة تزيد الاشياء لا كما هي لاجل الارادة
الجزافية التي ينسبونها الى الله تعالى وهؤلاء القوم في الدولة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق ومنها امر من
كون الارادة موجبة صفة نفسية لها والصفات النفسية لوازم الذات لا يعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة
هو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان
تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها كما سبق ايضا من
قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كاف في افتضاحهم فان المريد
لا يريد الى شيء اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء
ثم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح احد جانبيه لا بد من تحصل ارادة جزئية مخصصة باحدهما فالترجيح متقدم
على الارادة كما مر وانه ومما يذكر من قبيلهم امور اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد
تعينت فيه نقطتان للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط
مع انه كان جائزا ان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمة اخرى وخطا اخر لشيئا
المحل الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها
كذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطوء دون غيره مع تساوي النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع
معين من الفلك مع عدم خصوصية يوجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه
في موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما والجواب عن الاول
ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة التي توجب تعين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع
بينهما فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة المنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة
وسرعة لاختلاف مباديها العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات
يخرج منه الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع ما للكوكب انما حصل بالكوكب لا قبله والا كان متعينا من غير تلك
الجهة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من المحدد ومنه طبيعة خاصة يقتضي مقدارا خاصا
لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي بما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان

رسالة معقودة في حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الريب عن القلب من اراد الاطمئنان فليرجع
اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة الطرفين اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع
كونها متساويين داعيا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الايجاد
وقد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية
وستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا او لا يكون لفعله غاية او لغير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب فيستند اليه
فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خرقا للغرض وان استند اليه فالكلام فيها هو غاية
داعية لصدورها فتلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته تعالى حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية الجميع كما انه فاعل
لها وبيان ذلك انه ستعرف لك ان شاء الله تعالى ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج
بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها
من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية له في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكلما كانت غاية
لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت فاعلة لفعل
لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاته فكانت ح فاعلا وغاية وهم وتنبيه ما وجد كثيرا في
كلامهم من ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده اولى من عدمه والعلة
لا يستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه اذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة الى السافل
هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فالواجب تعالى ارادة لاجل كونه
اثرا من اثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه ووجوده لا يلزم منه احبابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له ثم
بل بهجته انما هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله وقرئ القارئ
بين يدي الشيخ ابي سعيد بن ابي الخير رحمه الله قوله تعالى يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس
في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا
العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله ثم للخلق عائدة اليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة
نفس ذاته تعالى لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب اثاره لكن محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان كما قيل شعرا

وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا البحث الرابع في غايات الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية
لتمهيد بيانه مقدمة هي ان جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي
لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثلا صلابة الحديد ليتم القطع وهذا
يسمى نافعا اما في الحقيقة او بحسب الظن ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس
ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اركن للقطع
واما لم يكن منه بد لا لكنه بل لانه لازم للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما
على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية من حركة الافلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها واما لا على طريق اللزوم
كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال له الضروري ووجود الشر
في عالمنا من هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية التي هي الجود وجود كل خير وكان منها سيل
المركبات من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار مؤديا ببعضها النظام الا الغاية المقصودة الاعلى صفة الاحراق
لزم من ذلك ان يفسد بعض الكائنات المركبات واما انها كيف تصل النار اليها فتفسدها فلما توجبه حركات التي هي
صادرة عن التقدير الالهي والنظام الواجب فالضرورة بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس الى الراحة والنظام
الكلي غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح في باب العناية ان شاء الله تعالى فاذا تقرر ذلك فنقول اما
القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من
النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فلا يحتاج الى
تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات
الفاسدة فح يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلب بالذات لا
يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية فهذا بيان
غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غيرها ذلك واما
الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها
التشبه بالكامل وذلك لما لم يكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية

لحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بتناهي العلة الغائية انه لا
يجوز ان يكون للفاعل الواحد في الفعل الواحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك
جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس المقصود من ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه فصل في
الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون فهي اما ان يكون موجودة في القابل كوجود صورة
الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب
الاول لسائر العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلولة في
الوجود الخارجي لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا قيس الى الفاعل من حيث انه تصوره
صار بحركاته وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لا غاية لان الغاية يؤديها الشيء فلا يجب
ان يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكماله به وكان
فيه بالقوة فهو خير لان مثل القوة مكمل والعدم شر فالحصول والوجود بالفعل يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث
هو قابل له صار بالفعل فهو صورة فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذا هو صورة
او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكماله به كان خيرا او من جهة انه مبدء حركته كان غاية فقد تحقق ان كل غاية
فهو باعتبار غاية وباعتبار خير اما خير حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التخيل الصرف دون القصد الفكري
والطبيعة وذلك ان نعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وما ليست غايته صورة في
المادة امر واحد لكانت فاعليته مختلفة بالقرب والمباشرة والتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة يكون غاية
له باحدى الجهتين بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه
بناء فالسكنى علة اولى للبناء من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مسكن فهو من حيث كونه متسكنا علة بعيدة
للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الاول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به
ملاصق هو صورة وهيئة في البيت فصل في الفرق بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما يكون بحسب نحو من الوجود
فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود نسبة
الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به او بشيء يتبعه كان

جوداً وبالقياس الى الفاعل المنفعل كان خيراً والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا ينبغي الموهوب له ليس بجواد لكن يجب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى غاية لا يستحق بها لا سواء كان ذلك البدل شكراً او ثناء او صيتاً او فرحاً بل الجواد من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستفيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى شيئا ليحصل له ما هو اولى به واطيب ومن كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم الكمال ناقصا في ذاته واذا توقف كماله على امر ما فكان فقيرا وان كان ذلك الامر كمال الغير او نفى المعرض او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل منه في حد الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب لذي غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع اخر الامر الى غرض يحصل بذاته فان سؤال لم لا يزال لا يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينتفي عنه فحينئذ يقف السؤال او حصول الخير لكل شيء او زوال الشر عنه هو المطلب بالذات لا الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه اعني غاية فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة فطالب الغرض يطلب شيئا ليس له هذا الخيص ما وجدناه في كتبهم تحصيل وتعقيب اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها اساهلات واشياء غير منقحة لا تنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية للجعل فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر عن الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فلان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون

في نفس الفاعل فان الباني لا يبني ولا يحصل الرضا انسان لفعله الا ليحصل له مصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكروا من طلب مكان للخلاء عن غيره او للقاء صديق اذ كان اولوية او طلب فرح او استمتاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لم يكن عائقه بل بان المراد منه ان الغاية بحسب الجهة اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد في كلام ائمتهم في افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية في الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض من فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك ان تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته علة غائية وغرضا لايجاد فان تلك العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او امرا غيرها اليس لو فرضنا الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدرا لفعل اذ لو كان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كونه مدحه او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي يترتب على فعله من دون التفات اليها من جانب القدوس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية

والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غايته بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها وتشبهها به في تحصيل تلك الكمالات بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها تحرك وشوق اليه ارادياً كان او طبيعياً والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كائنة كالمبدعات على اغتراف شوقهم من هذا البحر الخضم اعتراف معترف بهداية الحق القديم فلكل وجهة هو موليها يتحرك اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها واليه الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيرية هويته المستفادة من هوية الخير الاول نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة عن الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها شوقا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبائع وما اقتصرت همم على ايثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق اليه عند بينونته ان كان ما يباين والتاحد به عند وجوده فان كل من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير اما الخاص به اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما ازدادت الخيرية واشتد الوجود ازداد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الوجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذن عشقه لذاته اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما استعلمنا متمايزة عن الذات فاذن فالعشق هناك صريح الذات والوجود وسائر الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او منبعثا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي بغير وسط ولا دورية واستعانة بحس او تخيل وهي الفاعلة للامور المتأخرة السافلة بالمتقدمة العالية والمحيطة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال على اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل وامساك المتمثل منها والطاعنة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبدئها الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات العلوية سجية بها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي وخضوع وطاعة لما هو اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى ورشح خير على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذا اقرارها

بالمبدع وخضوعها وخشوعها فكل ما هو اسرع للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل فكل ما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع كالصخر والحجار فهو ادون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما في الفارسي درخت سرو به بار شمال بيداري همي فشاند دست وهمي كزارد كام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باسطاك اوراقه وحركات قضبانه وما يبدو به من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمل الاثقال الى بلد لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدأ الاعلى في العلم والعمل وادراكه المعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل العبادات الارضية ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن ومردود الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهؤلاء لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهؤلاء لم يسجدوا والحيوان طائع للانسان وهؤلاء لم يطع ربه ولا عرفه كما وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدأ بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوى الحسية لينتزع من الجزئيات الامور الكلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه منها بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة او امة صالحة وقد يظهر منه الافاعيل من جميع قواه النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع الى اللذات وحب الاخوة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق ثم لا فهم شعر بعيد غيره من بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها دون اذا استقصيت عادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدأ الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع في التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية في فاعليها ما فوقها اذ الطبائع والنفوس الارضية لا يحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها المواد هو التشبه على افضل ما يمكن

لما يحصل التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها للاستفادة وتنخرج من هيهنا يتفطن العارف اللبيب بان
غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليه لا الى ما
تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا ولهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالى لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين
كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبايع الافلاك ان مطلوبها ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه
على افضل ما يمكن في حقه ويلائم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها
والارض برجحانها كيف لا ولا شئ الا وفيه شوقا الى المحبوب وتحننا الى المرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفاء العرف ان
السماء حيرة في دورانها وشدة وجدها والارض لفرط سكونها السيان في هذا الشأن فلعمر الهك لقد اتصل بالسماء و الارض
من لذيذ ما لا المشاهد تجلى جمال الاول ما طربت به السماء طربا رقصها في بعد وذلك الرقص الحسا و غشى به على
الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلى عندها ومشاهدة لطف الاول هي التي سلبت افئدتهما
كما قيل في الشعر: فذلك من عميم اللطف شكرا وهذا من رحيق الشوق سكرا فان قلت الغاية وان كانت بحسب
الشيئية متقدمة على وجود الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى
فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون شئ واحد اولا واخرا او اولا و اخر
قلت قد مر ان تاخر الغاية عن الفعل وجودا وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت مما هو ارفع من
الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية متقدمة عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات متاخرة عنها وجودا ثم
ان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوايل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء كما سبرهن عليه
علة غائية وغرضا لها وهو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتشتاق اليها طبعا وارادة
لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فصح الاعتبار الاول نفى فاعلية بذاته وصح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه
يلزمها عشق يقتضى حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر
الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية تكملة وارتجاع قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا
لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض محتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض
يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان

مايكون

ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى المعلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد
مطيعا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما نرى من تحقيق بعض العلل ان على حسب ما يقصد قاصد
لحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول الصحة معتقدا انه قد استفيدت الصحة ممن قصد اياها
وكونها غرضا له في تدبيره فاعلم ان قصد الطبيب غرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدا اجل من الطبيب وقصده
هو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلق ما يهيئ المادة لا غير والمفيد لما ارفع من القاصد فالقاصد
يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد جواب بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ
سؤال قد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا والعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب
الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب في اشرف جوهر او وضعا اشرف ما قصده وبحسب مخالطته للمواد وقواها الحسية والخيالية
التي هي في الحقيقة توجب القصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف
حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الاثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء
العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في ايات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها
بينة وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر وموضع التذكر
والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارئ جل كبرياؤه
الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الاسترد
الاوراق ولا يسع لضبطه الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا المية مصلحية
من المنافع والمصالح التي تعلل او لا فعله وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي والمح
ما يكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبوة للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة
كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل جلي وخفي لا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات والارض كما سيجئ كيف وغاية كل علة لما بعدها كما رسمناها هذا السبيل من افعال المحوزات يعمل هذا لما دونها
ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت نعمه ترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية
من الماء والنار والشمس والقمر انما يفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير بها

ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل: وللارض من كاس الكرام نصيب - وكذا ملكوت السموات في تحريكاتها ليس
هو نظام العالم السفلي بل هو ما وراءها من طاعة الله والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في
الفرس علم بجروش لا الا امروست فلك بكان كه دشمن است اوياد دست دريا بوجود خويش موجى دارد خس پندارد كه اين كشاكش
با اوست فالواجب تعالى يلزم من تعقل ذاته الذي هو مبدء كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه
اللوازم بالحقيقي هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا
لا عرضيا كوجود مبادي الشرور وغيرها في الطبايع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على
كمالها الاقصى يجب ان يكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور
لها اصلا بما يتوجه اليه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل المحقق والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم
يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة واذا لم يكن لمقتضاها وجود الا حيرا فلم يخرمن الثبوت لا المستلزم
لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق علمه كما في القرآن المجيد وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون
تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدده تحقيقه انشاء الله تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان
لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لجميع هذه الصفات
عينه تعالى وهويته المتصفة بجامع جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات
متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا سؤال قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه
على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية جواب هذا استدلال يحسن
به مخاطبة الجمهور لقصور افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد بان لك ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان
مع الروية او بدونها زيادة تبصرة قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق
الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما
بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ
صدر عنه ولاجله الكل على ما يترتبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين
من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله

عزوجل

عزوجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا
على انه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة
بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة ولذلك
بنى العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور تذنيب قد تبين ان الموجودات العالية كلها بحسب
فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شئ واحد هو الخير الاقصى فليعلم ان هيهنا غايات
اخر وهمية كما اشرنا اليه نزعت لطوائف الناس فهم سالكون اليها وليس وعناية من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد
الله المخلصين فهؤلاء الطوايف مع ولي الجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله موليهم وسيدهم وحيث ما
يتولونه فلم يكن وليهم هو الشيطان من الطواغيت فان شئت سميهم عبدة الهوى وان شئت سميهم عبدة الطاغوت فقد
نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقاءه وجرى على ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن
تعدى عن ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتخص لكل معبوده ووجهه اليه كما في قوله تعالى
افرأيت من اتخذ الهه هواه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا يبقى فكل من كان وليه الطاغوت
والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت ضمحلالا فيذهب معا
في ورطة العدم منقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون الى
زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم برحمته الى يوم الدين فصل في تتمة الكلام في العلة والمعلول
واظهار شئ من الخبايا في هذا المقام قد سبق منا القول في ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض والمراد بما بالعرض حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا انه له
علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار
بالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها وقد علمت من
قبل ان اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يخص بالوجود من
قبيل الاتصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود وانكشف لك فيما سبق ان الجعل لا يتعلق
بالماهية اصلا ولا يصلح لان يكون متعلق الجعل والتاثير والاضافة وما اشبه هذه الامر نسبته من مراتب الوجود لا الماهيات

فالمهيات على ما هي افتراقها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية والوجود
والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك المهيات
وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها
اذ لا ظهور لها ولا اشياء بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر
بالنور المحسوس الاشجار والاحجار وساير الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والاعين فكل
مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من المهيات لاتصافه بها واتحاده معها فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من المهيات
لاتصافه بها واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من
الاتحاد بشيء من الاشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها الخاص من اوليات الامور فليست
هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء واما اذا اريد بمحض
هذه الاشياء سلب بعض اخر فذلك السلب صادق في حقها ازلا وابدا لان ارتفاع العدم سلب الوجود ولا ثبوت السلب
ومعنى البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا الا الاوقات التي يثبت لها
شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود فما
لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا كونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم على
المهيات ولو كان باحكامها الذاتية واوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء
الكون واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصبغة الوجود واستنارتها بنوره فقول بعض المحققين من اهل الكشف و
اليقين ان المهيات المعبر عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر وجودها وانها لا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما
شمت ولا تشم رائحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشا من غشاوة
على البصيرة وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية لا
يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة المهية ولا علة غيرها كما ذهب اليه كافة الحكماء و المحققون
ودلت عليه صرايح عباراتهم وسطور كتبهم ومن هذا القبيل معنى مبادي الشرور الذاتية عندهم بعين ما اشتهر من المبدا
الاعلى الخالي عن القصور المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر

الجاعل

الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحو من انحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية يظهر بنور الوجود
من دون تعقل جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدء الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون
المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات
كنسبة الابيضية الى الجسم حيث انا نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض
لوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بالبياض لكنه متصف به في مرتبة وجود البياض لان وجود
شيء لشيء متاخر عن وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود
للمهية قبل الوجود ولا ايضا ينتزع الموجودية من نفس المهية بلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود
الحقيقي بل المهية ينتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان او فلك الحكم بان المهية الانسان
موجودة لان الاتصاف بالشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بكون وجود الموصوف بحيث ينتزع
العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا
في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه وانتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص كما بينه بعض اجلة المتاخرين من الوجود
فقد صرت اثر الوجود لا المهية فقد تحققت ان العلة كيف يكون علة بالذات اي بالحقيقة وكيف يكون علة بالعرض اي بالمجاز
اذ لا نزاع لاحد في ان العلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او انضياف المهية الى الوجود واتصاف
احدهما بالاخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان
ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد بينا في مبحث المهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول
الذاتية للحقايق فالعقل يعتبر وينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها
من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعاني الجزئية او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة
عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات يعرض للعقل واعتبارات يتعلق من جزئيات اقل او اكثر في التباين و
الاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه
فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور انه ليس في الخارج لونية
وشيء اخر به امتياز السواد عن ساير الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلهما واحد والمائز غيره

بحسب العقل متمايزة م

فالذاتيات المتمايزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما و
يمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى لو زالت عنه النفس يبقى وجود ذلك الجسم بعينه
كالفرس الذي هو مات وجسمه باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه
جنسا وليس الكلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام
في الثاني فان الجزء المحمول المسمى بالذاتي وتحصيل الكلام ان جميع الوجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان
او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم
ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات
التي هي اضواء وظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية
الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق
غامض صعب المسالك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول
عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله بفضله ورحمته للاطلاع
على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني بالبرهان النير العرشي الى
صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني
له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات
ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره
او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تع كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل
الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود
هذه الذات ولكن بنوره وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض
لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل
من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من
امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينشا منه فيض جوده وظل

وجوده

وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة
الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر
واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف
المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات
فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته لك
فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسياتيك البرهان الموعود
لك على هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تع نقل كلام لتقريب مرام قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور
الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا يزال عن
الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها
معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود
عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان تكون معقولة
سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير
ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم
والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في
الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة
الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر الى ما
احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما
حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد
محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم
عليها اذا نسبت الى الوجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها
فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تنفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص

ولا بحث معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة علية فارتباط
الموجودات بعضها ببعض اولى بان يعقل لانه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد
الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اولى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن بصدد اقامة
البرهان عليه انتهى. انه اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان الحيثيات الكلية التي هي غير الوجودات العينية واتحادها معها
فكما ان ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود العيني بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات
فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة
وغيرها الا ان الوجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل منه بحسب رشح الخير الدائم وجودات
ساير الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات
الجلالية التي هي عنوانات جماله وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه تعالى ويحكم به على وجوده الاقدس بخلاف
ساير الوجودات التي هي ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسماة
بالذاتيات ان كانت منتزعة من نفس وجود شي او بالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن
انتزاع تلك الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها الا حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها
بحسب ذواتها من مراتب ظهوره وتجلياته تعالى واستفيد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها انما يكون بوجودها
هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم الثاني وما يفهم ايضا من كلامه وضبط القول فيه في
موضع اخر ان كلامن العين الثابت والوجود العيني متعاكس الحكم الى الاخر يعني ان المهية تتصف ببعض صفات الوجود
والوجود يتصف بالمهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء
وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائده كلامه ان
جهة الربط بين الاشياء هو معنى الوجود لا المهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب مهيتها بل العلة تقتضي
الوجود كما ان جهة الاتحاد بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هو الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة
والى ذلك وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسير سورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو
المبدء الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة

لاحاطة الوجود واما حقيقة الوجود انتزاعها من الوجود العلية م م م

عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع نوره الاول وهو الكدورة اللازمة لمهية المنشاة من
هويته فاشار بها عن وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جلاله وجماله و
سطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للمهيات اشارة الى الامكان فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود و
العدم عن الذات المصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القران المجيد بصبغة الله ومن احسن من الله صبغة ولا شك في ان
ظلمة اظلم من السلب واشار بقوله لمهية المنشاة عن هويته الى ان الصادر عن المبدء الاول والموجود بالذات انما هو
وجود الشي الذي هو نفس هويته لا مهيته الكلية بل المهيات انما تنتزع من انحاء الوجودات وتنشا منها لا انها اصل لها في
الثبوت بل ينتزع منها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها ولذا حكم بتعلق الوجود عليها في الخارج وتاخره عنها في
الذهن لا من حقيقته فصل في الكشف عما هو بغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام
النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته و
بهائه انه كان الموجد للشي بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسب جوهر حقيقته هو
بعينه ما بحسب جوهر فاعليتها فيكون فاعلا لشي بالحقيقة بحيثا الا انه شي اخر يوصف ذلك الشي بانه فاعل فكذلك
المعلول له هو ما هو بذاته اثرا ومفاضا لا شي اخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران ولو
بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شي والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط دون الثاني
الا بضرب من التجوز دون الاستلزام فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط
فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن ساير ما لا
يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا
هكذا يتبين ويتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست بحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل
ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل احديهما
مفيضة والاخرى مفاضة اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل
علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من التضايف في كون الشي
علة ومعلولا هذا خلف فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولا حقا ولا معنى له غير كونه اثرا

وتابعا من دون ذات يكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدا ومصمودا اليه
وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة
النورية الوجودية متقدسة عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريئة الذات عن تعلق بامر زايد حال او محل
خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور السموات والارض وبوجوده منشا العالم الخلق
والامر تبين وتحقق ان لجميع الموجودات اصل واحد وسنخ فارد هو الحقيقة والباقي شؤنه وهو الذات وغيره اسماؤه
ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشؤنه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه
العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في
الوجود بين الحال والمحل وههنا اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانساني المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان
لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرات الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ
في هياكل الممكنات ويقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنوية الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كلما يقع
عليه اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شانا من شؤن الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته
فما وضعناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل اخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما
امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا
انفصال شي مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف نقد العمر في تحصيله
لعلك تجد رائحة من مبتغاك ان كنت مستحقا لذلك واهله عقدة وفك ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون
حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها الفاعلة
وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لكان شي منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان العلية عين
ذات العلة والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقلها عن تعقل ما يضايفه اعني المعلولية ويجي ان المضاف
جنس من الاجناس العالية والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس و
فصل وقد ظهرت استحالته فنقول في الفك عنوان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي من اقسام المهيات التي هي
زايدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا مهية حكمها كذا او مقولة الكيف

مهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلي يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم اخر هو من
جنس المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن وجوده في الذهن وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي
لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية
ان الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس ذاتها المقدسة وجودها القيومي الساطع لا بحيثية سوى محض
تجوهر ذاته ليلزم الانثلام في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجوبية من غير ان يسع العقل ان يحصل في
ذهنه صورة مساوية له في المهية كيف وقد اتضح ان لا مهية له غير الانية الواسعة كرسي نورها السموات والارض فاحكم
بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل مرهب البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تاييده
وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان
كون هوية شخصية مما يكون بحسب الوجود الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شي لا يوجب كونها واقعة
تحت مهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام ككون الباري بذاته عالما قادرا مريدا وسميعا وبصيرا
وكون الهيولى بذاته مستعدا للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة
متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف وما رسمنا في المضاف
المشهوري وذلك لا افساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود وسيما الموجود الذي مبدا كل شي وكذا اندفع الاشكال الوارد
في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضايفين ينبغي ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي
التقدم الذي يقابلها وذلك لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو
وجودها الخارجي والاضافة انما يعرض لهية الجزئين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل والوهم في نحو الوجود
العقلي بخصوصه لا يابى من الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان ويحكم
عليها عند الالتفات الى حالها الخارجي بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف حكم العقل والنشاة العلمية مجتمعان في
الحصول فان لاختلاف النشآت وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة واثارا غريبة فلا بعد في ان يكون مهية واحدة
كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثا وبقاء كالخارج وفي نحو اخر تدريجية الحدوث دفعية البقاء
كما في الخيال وفي طور اخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك اخر في دفع هذا الاشكال ذكرناه

الزمان يجيء في موضعه ان شاء الله العليم **تنبيه** اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات الممكنات
كلها تعلقية غير مستقلة في ذواتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات الحادثات وقبوله المتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات
بل الحادثات فتثبت وتذكر ما اوضحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود
الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلابد ان يكون لها اذا اخذت على هذا الوجه وجود في انفسها
مغاير لوجود ما حلت فيها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليست
الا تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية وايضا كل ما يطلق اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلابد
ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الشيء والصورة المنوعة له او بحسب
فضيلة ذاته وكمال شخصيته وهو الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنقل على ربقة اصل التقويم
او لا التمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى
اصل فريضة التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين
وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناه في القوة
والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الاولى وما سواه
رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجردة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد
تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد تجوهره وعلو الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقته صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية وصورة فانما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل او لا بد له من مكمل غير ذاته
ولا يتصور شيء من هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر فوق جميع الاشياء وله السلطنة العظمى
والقهر التام وهو الذي يسلط عليه بالاقامة والتكميل ويصور ذاته بما يخرج عن القوة والتعطيل فيكون الى العالم ذات قوة
هيولانية قابلة التغير والتبديل وايضا لو كان له كمال يمكن الحوق به فعرية ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليته عنه مع
امكانه الذاتي اما لاجل مانع او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت لامر يمكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه
اما وجود العايق فلان العايق الشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه والواجب لا ضد ولا موضوع له واما
وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود

او واجب او ممتنع والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب والنقصان اذا كان في مرتبة الذات
كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه للذات المرتبة وما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة
الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع
بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يتصور منه بل يرجح عليه في الجهة
التي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ له في اصل الثبوت فضلا من كماله وقد علمت ان الله لا خير منه الا يحسب مفهوم اللفظ الاخير
وهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة
الامكان الاشرف واسلمه من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة الى الكلام المبرهن وايراد المورد هذا
بناء ما ان الشيء الممكن الوجود بالمرجح لا امتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على
تجويز امكان وجوده واتصافه في الخارج اقرب بما لم يقع مع كونه ممكنا لا امتناع جهة في الواجب بالذات تشرف ما هو عليه يكون
سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا تبين لك الحال مع ضيق المجال بما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير اليه طائر العقول
باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض
للموضوعات فاذا رأيت في السنة ارباب الذوق والشهود وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصافه
الجمال ونعوت الجلال له فيكون المراد ما ذكرنا لضيق المنطق وقصور العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير
والانفعال والافتقار ارفع من ان لا يستعطفوا الموهوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او تعب بعروض لحوق
ويحملوا به الى غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتاصلة كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في الدار
الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية فكما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الاحدية بالقياس الى
المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للافهام البعيدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب
التمثيل بالواحد ونسبته الى المراتب الكثيرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد اوجد بتكراره العدد اذ
لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء او قل بشرط لا شيء وبينهما من الفرق
كما بين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول
حقيقة الحق عند العرفاء الا باطلاق المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن الهيآت الموجب لنحو من التشخيص فاقهم ثم يفصل العدد

مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد ولا
في الفصول بالقياس الى الجنس الذي يتقوم معناه بها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى
في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين
والامتياز في انواعه بعين حقيقته ما به الاشتراك والاتفاق فيها لحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او
تخصيصي لها في ذاتها شؤونات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث في كل مرتبة من مراتبه الكالبية معان ذاتية واوصاف عقلية
ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معان ذاتية واوصافا عقلية هي المسماة
بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي تقدم ان لها ليست في الواقع ولا دالة على الوجودات الا بنوع من
الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكريره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في ايات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود
واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات
واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف الذي يخالف سائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع
وتفصيل العدد مراتب احاد الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد
والعدد مثال الارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال النسب
اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف من لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل
عنه اكثر الفضلاء اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون
معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى ايضا جمع الجمع
وحقيقة الحقائق والعماء ايضا واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يوجد بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها
المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر
الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط
شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات **اشارة** الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو
من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف والهوية
الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد علم

الامكان الناشي من امتياز تعين الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العقلية باعتبار
جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه **اشارة** الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت
النظر في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي
الاعراض ومجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر وفي حقيقته وهي حقه التي هي مثال
عقل هو مبدأ للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من راي افلاطون في المثل النورية
وكل عقل انما يقع منه ظل في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكل ما هو ابعد من هذا العالم الكوني في اعلى مراتب قربا الى الحق يكون الواقع
منه في هذا العالم اخفى جوهرا او انقص وجودا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس
المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر كلها واحدة وهذه المراتب الثلث في الجوهرية اي الذهني
والعقل والمادي هي مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب اجناسها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة
لتلك الحقيقة الاقوم كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالصفات فكذلك جنس الجوهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول
وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من
المعاني الكلية في الذهن او مبدأ من مبادئها الخارجية من الصور المنوعة في الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على ايم
مظهر اسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه لوجه عندهم وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان ما او مكان ما يصير
جوهرا جزئيا كالشخص وكما ان من اجتماع الاسماء الكلية على نحو له جهة وحدانية يتولد اسماء اخر كثيرة من المعاني مع جهة
ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا
له صورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة
كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا
غير متناهية وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها
وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشؤونها الظاهرة للصفات متكثرة بحكم كل
يوم هو في شأن صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان
الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الاسماء اي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق

متميزة بعضها عن بعض وان كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع ايضا اشتراك في مطلق كونها اسماء وغير المسمى
بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقايق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة في معنى
العرضية الزائدة وجودها على وجود الجوهر لان كل ما في الوجود دليل دالة على ما في الغيب تثبيت واحكام اياك وان تظن بفطانتك
البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية
او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقة الحكمية ناش
عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في
افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر عندهم
ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان
مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعضهم ان تكذبهم بالبرهان فنحن نكذبك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم بما سميته
برهانا والا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي وهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية
لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الالوهية الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى
عن اظهارها وان كان المتفلسفة ومقلدوهم يابون من امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرنا وتشوقت الى تبيين
ذلك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق في نبذ مما يتوهم انها يخالف مقتضى البرهان المنقبض عليه
غيره ولا تستر عنك بارباب الحقائق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من
التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غيرها بوجه عند العرفاء
عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام
معنى او اعتبار كيفية او حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون في اتصافه بشيء منها مفتقرا الى
عروض هيئة وجودية كما في حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبي كحمل الامي على الانسان او معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء او
اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على ماهيات الممكنات
وهؤلاء العرفاء ايضا قائلون بعينية الصفات رغما لذا انهم هذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية
الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الهوية والوجود وهذا ما لا يقبل النزاع لاحد فيه

جما

فيما يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اي اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب
عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير الذات المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الواجب او جهة الامكان
فيه او التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علو في شؤون هذه المعاني علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان
الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والاصالة في نحو من انحاء الوجودات لا في المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا الكلية
واللاامكانية انما يتحققان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية فهي كالمعاني المجعولية تابعة للوجود لا بالعرض فكذا في
اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا مجعولة فلا يلزم من تعددها ما على هذا النحو العقلي الامكان ولا التعدد في
الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهة التاثير ليبطل قاعدة تم في نحو صدور سلسلة
الموجودات من العقول اذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معاني الصفات
التي مصداقها ذات احدية بسيطة موصوفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين
الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها بحسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان
معقولة في غيب الوجود الحق يتعين لا انها مع كثرتها العقلية منعجمة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية
الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع تبا لحقائها يتصف بذلك العقل باضعافها المتكثرة الكمالية والتعين
بها شؤون الحق وتجلياته وقدم ورد ان العالم الذي بوجودات عينية ولا يحصل في الوجود لاحد اصلا فهي انما يشتق في العقل
معدومة في العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضي لانا قد ذكرنا ان الاثر في الحقيقة لا يكون الا للوجود ولكن كثرتها العقلية
يؤدي الى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع الى الوحدة حقيقية في الواو والتكثر بوجه يرجع الى التكثير في العلم الذاتي
لان علمه تعالى بذاته اوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة احديته ثم الجود الالهي وفيضه الاقدس اقتضى ظهور الذات بكل منها على انفراده
متعينا في حضرته العلمية ثم العينية على طبقات العوالم فحصل التكثر بهذا الوجه فصل في اثبات التكثر في الحقايق

الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم
في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة
وحقايقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية
الذوات الكونية القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وساير الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء

والاجرام العظيمة المجودة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا واثارها المتعينة وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس
والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالفها اشخاصا كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعدمها والتضاد الواقع بين كثير من الحقايق
ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب
تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلام الصوفية ان الممكنات
امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في قصة المعارف ومن اراد ان يتفطن
باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة
بحكم باستقامة الاوزان او اختلالها من فهم الوحدة الاجمالية فاني ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقايق العرفانية
لاجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك ان تتنبه بما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة
يكون بها موجودا واجبا بغيره من حيث هو موجود وواجب بغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود
المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة
وضعفا وكمالا ونقصانا فان ممكنية الممكن انما ينبعث من وجوده عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر
الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية يعرض
له حقيقة امكانية يحصل للوجود حقايق عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج
تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فاذن هيهنا ملاحظات عقلية لها
احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن
واقع في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونه موجودا مطلقا من غير تعيين وتخصيص بمرتبة
من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم
الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق
وان اتصف بها مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق ولكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته
في جميع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شيء الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا
لمراتب متفاوتة الثالث ملاحظة نفس تعينها المنتكثر من طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض

ماحكم

ما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما اعتبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز نسخ الوجود
عن الممكن امر يتحقق في الواقع الا بمجرد الانتزاع فالحقايق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها
امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية فالمعقول يصدق
عليها انها موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فوجودها حقيقي وتعددها اعتباري ولما كانت
العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان وتختلط عند العقول ولهذا
طعنوا في كلام هؤلاء الاكابر انها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة وخصوصا في المفارقات
الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام والهاء وجوداتها المتخالفة الماهيات وما اشد في التحاشي قول
من اعتقد من قبلهم ان الاحكام العقلية باطلة عند طور وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا
ان مقتضى البرهان الصحيح ما ليس انكاره في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنية نعم ربما يكون بعض
المراتب الكمالية ما يقتصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول لاستيطانها في هذه
الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن
المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي
ومع عدم عايق ومانع عرضي لا يكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض
الحق دون الصناعيات والعمليات الجاهلية من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات
الله التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب طرقها الاصلية قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور
الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن
لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فليترك وجهله وقال عين القضاة الهمداني
في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر
من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به في العقل الصحيح فكيف يحكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب
البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقتضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له قدم راسخ في التصوف
والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة

الحقيقة كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلثة في التوحيد حيث قال واما المرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى
في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين ويسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه
ايضا يعني انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام
المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من يفرق نظره و
الموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض وساير الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات
لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون
بنوع اخر من المشاهدة والاعتبار واحدا وهذا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو
باعتبار اخر ومشاهدة اخرى واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد
انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق والاستهتار
مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقه وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات و
مشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبارات اخر سواه كثيرة بعضه اشد كثرة من
بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود
بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما امنت
به صفتك كما انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد
الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع
اخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم يضعف منته فانه في حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم
انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من اثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد
الحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من
حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر
انسان او خطه او تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف ورأى اثاره من حيث انه اثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج
مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله وعرفها

من حيث

من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل
من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني في نفسه واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا فغبنا
عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي الابصار (البصائر) اشكل لضعف الافهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن
ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم
مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر القمقام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون انسا للطالب السالك
مسلك اهل الايمان ودفعا لما يتوهم بعض منهم ان هذا التوحيد الخاص يخالف الشرع والعقل اما العقل فلظهور الكثرة
في الكائنات واما الشرع فلمدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف الذوات واثبات
الافعال للعباد ومعنى التوحيد انه لا موجود الا الله سبحانه وقد ثبت لك لمن على ما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير
ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق الذي
يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى اخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته
اصلا فله ايضا افاضات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها الهيات والاحكام الثابتة المطلقة للواقع الا ان منشأ
موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني عما سواه ومستتبع لهذا زيادة توضيح **فصل**
في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقايق الخاصة اعلم ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب
اوليها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية
الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك اذ كل ما له اسم
ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره و
تعلق بما سواه وهو ليس كذلك لانه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب
المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه واثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا مقيدا بتعين ولا اطلاق حتى
يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات وانما الواجب ذاته شرايط ظهوره لا علة وجوده
ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه
ذاته وعدم التقييد والتحديد في وصف او اسم او تعين او غير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية عقلية

المرتبة الثانية الوجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زايد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس
والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة
هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي
سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته
عددية هي مبدأ للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في
حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتأخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد
والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء اخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقايق الخارجية
تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في
عرف الصوفية وحقيقة الحقايق ويتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما
مع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن
بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا اشارات على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا امتاز عن
الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبل اثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا الوجود الى الموجودات
العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع
المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه مبعدة من وجوه واكثر ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود
الانتزاعي الاثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الذي علمت انه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا
مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين
القونوي بعد ان صدر الوجود بالمعنى الثالث ومثله المادة بقوله الوجود مادة الكون والهيات الهيات للحكم المريد
العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه حجة لهذه العبارة والغرض العام هو النفس الرحماني به عند تقييده بقيد الامكان و
المتعين عن حضرة الوجود واسه فا ايدي الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محيي الدين الاعرابي الحاتمي قدس
الله سره في مواضع من كتبه نفس الرحمن والهباء والعنقاء **رفع اشتباه** قد ثبت مما ذكرناه ان اذا اطلق في الفهم الوجود
المطلق على الحق الواجب يكون مراده الوجود بالمعنى الاول الذي هو الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا لزم عليهم

المفاسد

المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما يغلط لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقايد الفاسدة من
الاتحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات فعلم ان التنزيه
الصرف والتقدس المحض كما راه المحققون من الحكماء وجمهور ارباب الشرايع والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه
المقرر لا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل من يد ما قلت لم يخذل بصيرته وليس يدريه الا من له
بصر وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها ما يتميز كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال العلامة الدواني في
حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره وليس المراد من
الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب
الجمع والتفصيل من حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقايق ويسمى الوجود
العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشيء باسم اوصافه واولها الحكماء ظهور الملازمة تقريبا و
تفهيما لان ذلك الاسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله
هو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت له والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم
ليس للاحاد **فصل** في اول ما ينشأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما سلف المراتب الثلث علمت ان اول
ما ينشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية
باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد
يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية
وحضرة الالهية وهذه المنشأية ليست علية لان العلية من حيث كونها علية تقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما
يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابتة وكلامنا في الوجود المطلق
وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو يخالف ساير الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مصححة جميع الوحدات و
التعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث الاسم الله المتضمن لساير الاسماء ومنشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار
ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندرجة في الاسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة المؤثر
في الوجودات الخاصة التي لا يزيد على الوجود المطلق والمناسبة بين الحق والخلق انما يثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول

الصادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جلي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المختلفة
الآثار فالاولية ههنا بالقياس الى ساير الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعند التحليل الذهني العقل الاول له
وجود مطلق ومهية خاصة وجهة نقص وامكان حكما بان اول ما نشا هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل
مرتبة مهية خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص وكان الذات الواجبة باعتبار احدية ذاته مقدسة عن الاوصاف و
الاعتبارات ولزومها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي
مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير المهيات والاعيان الخاصة
الا انه لزم في كل مرتبة من المراتب الوجود المطلق والواحدية الاسمائية الى العالم وجود او مهية فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة
والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وهو بناء في التاثير والايجاد تبصير تفصيلي لما تكرر الاشارة سابقا
الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم ويناقيه والوجود بهذا
المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذهني فمن يتبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء
على ذاته اصلا فضلا عن اطلاقه على ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدء الحقايق والوجودات وهذا المعنى من الوجود
يقال له الكون الثبوتي والحصول والوجود الاثباتي كما في قولنا زيد موجود شاعر او زيد كاتب وهذا الوجود الثبوتي
كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو ما يوصف بالعدم اذ لا وجود
له في الخارج مع تقييده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين
كالشيخ محيي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ
وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية
وكثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى واني لا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما
نشا من هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة وممن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ
العطار في اشعاره الفارسية حيث قال   ان خداوندی که هستی ذات اوست   جمله اشیا مصحف آیات اوست
وقال الغزنوي السنائي في ديباجة كتابه   جهان را بلندی و پستی توئی   ندانم چه ای هر چه هستی توئی   وقال العارف
القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه   ما عدمهاییم هستیها نما   تو وجود مطلقی هستی ما   واما عند علماء الظاهر

واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم على ذاته تعالى
تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف فعلى الخلاف المتحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا نقصا
للواجبية هل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب
والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر لم يرد حقيقة
الوجود بل معنويها الانتزاعي وهو محمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى وتكفيره الطايفة الوجودية من الحكماء والعرفاء
اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عين الذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا لكن حمل كلام
اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء
الصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند
العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تامل في كتبهم وزبرهم تاملا شافيا يتضح لديه
انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود ويظهر له ان اعتراضات بعض المتاخرين
عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي
يرجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو
الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشية كلامه ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر
انتهى وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو
المنبسط على الهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود وفي بيان التقييم
بكل نعت اذ من جملة نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن
صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت
بكل نعت كمالي او صفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق
لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اي في المرتبة
الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته و
تنزل كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته ومنها ما قال في موضع آخر من كتابه بل هو في نفس الامر الا الوجود الحق فكتب

المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فالفيض وجود مطلق والمظاهر وجود مقيد والفيض وجود حق وقال
في موضع آخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال
ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين
كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى
اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك من المواخذات التي يرجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين
العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق
ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا
باعتبار ارادة احد من معنيي الوجود الحق والوجود المطلق او المقيد والامر تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على
الفتوحات يتيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاص الذي هو لخواص اهل الله امر
وراء طور العقل الفكري قبل ان يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر
والفكر الرسمي فلهذا يتراءى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذا الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي
والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده الى الكتاب والحديث مع تخالف عقايدهم وتباين آرائهم
ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السايرين الاشارة الى توحيد الخواص واما
التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره ولاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته واخرسهم
عن نعته واعجزهم عن بثه فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا له نعوتا بعبارتهم وفصلوه
فصولا فان ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد تشخص اهل الرياضة
وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه تصطلم الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان
ولم يشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون او تعاطاه حين او يقله سبب وقد اجبت في سالف الزمان سائلا سالني عن توحيد الصوفية بهذه
القوافي الثلث   ما وحد الواحد من واحد   اذ كل من وحده جاحد   توحيد من ينطق عن نعته   عارية ابطلها الواحد
توحيده اياه توحيده   ونعت من ينعته لاحد   فصل في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان مهياتها
كانك قد امنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة

واحدة هي عين الحق وليس للمهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها
بنحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل الشئون و
التعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة
كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرهما في كونها لا تاصل لها في الوجود عينا والفرق بين
ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها الذهني او العيني وفي حمل تلك الاعتبارات
هي مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وانه يوجد بازاء المهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد
بازاء المكنة والشيئية ومفهوم المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية
لحال المهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انها ليست من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتاثر منها العقول و
الحواس بل المكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد الوجودي و
الكثرة والتميز للعلم اذ قد علمت من نحو واحد من الوجود معان كثيرة ومفهومات عديدة فالوجود الحق الظاهر في ذاته وهو
المسمى بغيب الغيوب والظاهر بذاته لغيره بنوره سموات الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور
يظهر به احكام المهيات والاعيان وبحسب تمايز المهيات الغير المجعولة يتحقق التمايز دون تعلق جعل وتاثير كما ان تعينت
حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فتعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الآخر فكل منهما صار مرآة
لظهور احكام الآخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار
في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد المهيات يتكثر ذلك
النور كتكثر النور الشمسي بتعدد المشبكات والرواشن فالكشف حقيقة ما اتفق عليها اهل الكشف والشهود من ان المهيات
الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب داخل في كل منها او انها داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية
والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا او موجودا
في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحاؤه والمهيات
موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطورها باطوارها كما قيل شعر   وجود اندر كمال
خويش سارى است   تعينها امور اعتبارى است   فحقايق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها الوجود ليس

على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها ثم هي تصير مظاهر له الى الوجود الحقيقي بسبب احتجاب الحق سبحانه تضاعفت امكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية سيه روى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم توجيه لقوله الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكما قال تعالى في هذه الاية كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رؤي موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود هو وجه الله فقط فلكل وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فاذن كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقايدها على ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولها الظاهر ومفهومها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حضرته تعالى وصفاته الالهية قال بعض العلماء المحققين اجراء الاخبار على هيأتها من غير تاويل ولا تعطيل يراد به من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت بهست در ره صفات او بوقت دليل نظر و تشبيه و ناموس تعطيل ومنهم من كفر المأولين في الآيات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع في كلامه صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الآيات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبا لتحير الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلث طبقات الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على مفهومها الاول من دون مشقة يلزم منه نقصا ونقصا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الآيات والاحاديث

الاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري الطبقة الثالثة هم الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا من هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى انه جسم او جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال الاكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطبقة الثالثة كما صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال لكن متشابهات او متنزهات مصرفات ومقدسات بالخلاء كما يقال لكن يهود ما مصرفات والاملاء تلعب بالتوراة وظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا متنزهات ومقدسات فحقهم ان يكونوا متشابهات والحق ان كلا من طريق الغالي والمقتصر الى المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظرون في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة بالعين اليسرى والمأولة باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه الفايض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم انه ليس له حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا شأن الا قابلية الشؤون والتجليات وهي في ذاتها اعدام ونقايص فينتهي اليها كل نقص وافتقار وفتور وقصور قائلا بلسان مقالة طبق لسان حاله في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود وشغفهما عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود في ذاتها رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانها قدح ولا خمر وهم وتنبيه ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين لهم الذين لم يحصلوا طريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم عليهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة منه وذلك القول كفر فصيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الشنيع الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى

الظلي الكوني ويحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليها احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية فكل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسير الفاتحة ان الغيب خارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب ان الوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الاحوال الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لان فوقها يعني فوق عالم الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود الحدث وفيها اي في الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قاله في مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكلما يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان وهو ايضا راجع الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا اخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور بطور ابعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثاني هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية والحسية بمدارك كل شاهد وعارف وشاعر كل ذكي وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر في الظهور انما هو التفاوت في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الان كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا فصل في الاشارة الى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية المهية وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية المهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بفاعلية بحسب نفس هوية ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية

عن نفس

عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة بل على ما هو راي المحققين وقد علمت ان موجودية المهيات ليست بان تصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو المهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز مهية الممكن عن الممتنع ويقبل الفيض الربوبي ويسمع امر كن فيدخل في الوجود باذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لان تخصيص كل ممكن بما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية منشأوها علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهوية وشؤونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كانت لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات واشياء ينبعث عنها المهيات والاعيان الثابتة فهي تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كليا هو عين ذاته كما يجيء تحقيقه في مبحث العلم الا ان معلوميتها في الازل على هذا الوجه باعتبار ثبوتها تبعا للوجودات الحقائق الامكانية في علم الحق بعد منشأ الظهور بتلك الوجودات في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا افاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات مهية من المهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل مهية مع وجودها المتمايز عن غيره فلم يكن في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم المهية الخاصة على وجودها المنسوبة هي اليه اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبمهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلا عن وجود الحق تعالى لان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها كما سيقع بحث برهانه من قبل الانشاء الله واما في الخارج فكل من الفايض والمجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والمهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر مما قلنا ووقع في السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الايجابي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما

سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي قدس سره كان الله ولم يكن معه شيء قال الآن كما كان وذكر الشيخ علاء
الدين في رسالة فوايد العقايد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون
جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون الآن كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وابصر كل شيء هالكا الا
وجهه واعاين كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان
المهيات والاعيان الثابتة وان لم تكن موجودة بل اسماء بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفاصيل الوجودات لاحقا لكنها
بحسب اعتبار وانها من حيث هي هي بحسب تميزها من الوجود عند تحليل العقل منشأ لاحكام الكثرة والامكان وساير
النقايص والذمايم الملازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والآفات التي هي من لوازم المهيات من غير جعل يصير
بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فعدم اعتبار الاعيان والمهيات اصلا منشأ للضلالة والحيرة والالحاد
وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار حيثية المهيات واستناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في
هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده ومنها سر القدر على ان
بعض المحققين من الموحدين عد وا ثبتية الاعيان من جملة شؤن باعتبار بطونه وعلم بصور تجلياته الذي هو عين ذاته
في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه المسئلة يحير العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا السر خفيا
مضورا عليه وفتنة مضلة لرسوخ علمه ودقة سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراطه المستقيم و
الى ذلك اشار القونوي بقوله وان كانت شؤنه ايضا من احكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وهنا
بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها الا لمن شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكم للاشياء ومطلق الظهور عين الوجود
وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود
المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة اخرى وحكم ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى وان حصول الاشتراك
في الظهورين باعتبار جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط او شروط او الممتنع عنه لا
يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط او الشروط مع تشترك الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود
من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل تعين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت
الاصول انتهى كلامه **فصل** فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على

وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه متى تجلى الوجود الحق الاحدي على جميع من المهيات
المتباينة بحسب مفهوماتها وشيئياتها ولوازمها وقذف بالحق على الباطل صارت موجودة بوجوده وواجبة بوجوبه حقا بحقيته وظهر
في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا
ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء والاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة
بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب
الذات وبين الوجودات بحسب الشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته
الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس
الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات من الالوان قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالته في شرح بعض
الاحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه
في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهى فقد
ظهر ان كل ما نسب اليه المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت له من وجه ومسلوب عنه من وجه اذ
لكل موجود خاص جهة ذات ومهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات ولله الحمد والشكر على
افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهية ووجود وحيثية امكان ذاتي ووجوب غيري وجهة اثبات
ما ينسب اليه وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف و
الشرية هي المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول
على ظاهرهما بلا تناقض وتاويل فالايجاد والافاضة والعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنابه
وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق و
استطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال ازان جانب بود ايجاد وتكميل وزاين جانب بود هر لحظه تبديل والتفاوت
في القوابل والحقايق الامكانية والمهيات انما يحصل لها بوجه من نفسها وانها ونوجه من الفيض الاقدس المسمى لقضاء
الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الافضل الاليق من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته
التي هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب قابلياتها المخصوصة واستعداداتها من الحق

يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته
وهذا لا ينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه ان شاء الله عند معرفة
الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته ولا
في افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمان والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه مع
ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات يرجع الى خصوصيات
المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع التناقض توهما بين آيتين كريمتين من كتاب
الله العزيز احديهما قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من
عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الآية ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون
حديثا وذلك لان مسئلة العلة والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي استار على
وجه العلل وفيها هلك من هلك ولا مرهان العقلاء حيارى فيها فمنهم من يثبت الاسباب ومنهم من ينفيها ولذا
قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى وجهال نحن استشفي من هذا الداء العضال والمزلقة التي لا تخلص منها
الا المخلصون اصبح موحدا لا ينافي توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شيء كامر وجها خاصا الى
رب الارباب ومسبب الاسباب به يسبحه وينزهه ويحمده والتاثير الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم من اسمائه
الحسنى الذي هذا السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في رتبته لا من نفس ذاته الكاينة فانها فاسدة فالاختلاف الحاصل
في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص يرجع الى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب
المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل
كمال وخير وسلامة مضاف الى الحق تعالى ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في
قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى
نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم اشارة الى ان
العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتايج اعمالها وافعالها
ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حمالة الحطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن ادى نهمته الى مرض شديد

ان المغفرة والرضوان من لوازم جود الاول ورحمته وافاضة وجوده على الاشياء حسبما امكان قوابلها كما في قول سيدنا
عليه حيث ذكر في دعاء الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث آخر عنه ص فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير
ذلك فلا يلومن الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الاحد الا افاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل من
القوة الى الفعل والتكميل ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل **فصل** في كيفية كون الممكنات مرائي
لظهور الحق فيها ومجالي لتجلي الاله عليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته
المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان تحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص
والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتاب
المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على
الاشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته وفرط كمال فضله من ذاته وفاض
ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثاني لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الاولى لاستحالة المكنين و
امتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلا محالة نشأت من هذا الظهور
الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة اخرى والافاضة والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلية والتأثير
في لسان قوم اخرى والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب كثرة الاسماء والصفات
في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبه
لا ان لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض ولا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا
كبيرا قال الشيخ محيي الدين في الباب السادس والستين من كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك صورته في المرآة يعلم
قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا
يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله
رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة
اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما
بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة اقول وبنبه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة

هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت عن ادراكه الى ان يبلغ عجزها الى ان يقول هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول
لا يجد له العدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالامكان البحت
فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مرائي الماهيات
وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل ماهية امكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبة
لقصوره ونقصه وامكانه فيه لا منفصلا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان
تجليه تعالى على الاشياء تجلي واحد وافاضة واحدة انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد الماهيات واختلافها في تحقق
وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها لا حصول شبح
اخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما تبين لك ومن هنا ينكشف
لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها
بالمبدأ الفياض هو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها
في ذات المبدأ الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف
البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها وان كان
جبل انيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما يراها من الحقايق
غير ما وقعت في الاعيان والا لزم التكرار في التجلي الالهي وهو ما قد ثبت بطلانه وما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون
القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه نحو معلوميتها للحق بل الحق كاس الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء
هو بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي فكلما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم
القدس يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة
الاشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فاذا تجلى له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كذلك
ينكره ويتعوذ منه ومن هيهنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الاشياء واليه الاشارة
في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه
نشاته واما السالك الواصل الفاني فيشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصوره عن الخلق لضيق

الفاني عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعاء الوجود فكذلك في هذه الحال لاجل فنائه عن كل شيء
ذاهل عن المراتب الالهية وتجليات الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف فيحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى
التفصيل مستوى من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته ويرى الخلق بالحق فيسير في رياض الحقايق التي اشرقت
بنوره بها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بالمبدأ الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة و
محياتها فيصدق عليه انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه
مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكن مرآتية كل من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك
ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كما في ماهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومراتب القوى الخيالية
التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي
كل منها مظهر الصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة انما
يكون مرآتيتها لاجل خلو ذاتها من حيث هي هي عن مظاهرها من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي
لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها التقييد ذات كل منها بقيد وجودي لم يكن
صادقة من كل الوجوه وان لم يكن كاذبة ايضا من كل الوجوه فانك اذا نظرت الى خصوصيات المرآة وكونها من حديد
او زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها لتقييدها وحصرها واذا قطعت
النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا نعم لذلك ننظر الى الصورة المقابلة
وتلك الخصوصية حكمها باق والا لم يكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه
فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلفت المرائي صغرا وكبرا و
استقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحدبا وتقعيرا او صقالة وكدورة وان لم
يكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة يفيض منها صور الاشياء ومعقولها
يكون ذاته مظهرا يظهر به الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدأ للاشياء
فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته
ليس ولا يمكن الا بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما

العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا ينفك الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة
فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها
على ما هي عليها من توابع معقولية الحق وشهوده فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الاشياء
الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات **تفريع** فلعلم بما ذكرنا انه لا يمكن معرفة
شيء من الاشياء الا بمعرفة خالقه ومبدعه كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا نحوا واحدا لا يحصل الا من جهة واحدة
لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحق وانكشفت صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني باشياء ذوات
الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام **تعقيب** قد وضح لديك مما
ذكر كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول
المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان
العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة ولا برهان بل السر فيه
ان المعلول كما حققناه ليس الا نحوا خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف
شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في واحدة من
المرائي المختلفة صغرا او كبرا او تحدبا او تقعيرا او استقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين الاعرابي هذا
المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات الى الذاتية والاسمائية بهذه
العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي له وغير ذلك لا يكون فاذا المتجلي له ما راى سوى صورته
في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها
مع علمك انك ما رايت الصورة او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق
فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك
نفسك وانت مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى **تعقيب** ثم انكشف لك بما تلونا
عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات
الحق والرد والانكار منهم يؤل الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون

اخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوائب التشبيه والنقص و
يمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر فكذا حال من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء ينكره كل من لم يكن من المجردين
كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه
كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسم واذا تجلى بالصفات الثبوتية
فيقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها متشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره
العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشاتها الا مرتبة البعد عن عالم التجسم والتحاشي عنه فيقبل كل نشاة من النشات
العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن بعطية شانها
ذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق
الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا يرى افضل من ذاتها كالملكة التي نازعت
في حق آدم ع وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقايق بحسب
قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقايقها
الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الاجمالي بان له ربا منزها عن النقايص والصفات الكونية وهو
محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم وكذا الوهم يدعي السلطنة
ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طور العقل من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنة
وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي لو لم يجل الا انه يعبد اسما من اسماء الله و
لا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته
فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه
فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد الانسان لانه قد شاهد الحق الاول في جميع المظاهر الامرية و
الخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضا كما مر من ان تجليه تعالى حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد
شئونه وحيثياته المسماة بالماهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل الجاعل انحاء الوجودات
التي هي اظلال النور الاحدي ورشحات الوجود القيومي ضرب من الاتحاد فتصير احكامها لها ومحمولات عليها فالكاملون

على الحقائق على الا يطرء عليه ريبة وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقائق هونا واذا خاطبهم الجاهلون وهم العقول الضعيفة قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة والعاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية فهي غير محظوظة لشعاير الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقائق والانوار الالهية اذ لا يعبدون الا ما اعطيت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات نور الحق وافاضته لانهم حيث اشتبهت عليهم الوجودات التي هي نفس فيوضات الحق وانحاء تجلياته بلوازم الهيات التي هي امور براسها واصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لم يعلموا ان الحق هو المتجلي في كل شيء مع انه المتعالي من كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء. **ذكر اجمالي** انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الطالبين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء والاسماء الحسنى

فصل في ذكر نمط اخر من البرهان على ان واجب الوجود فرد في الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف واذا صدق سلب ذلك الشيء عليه لكانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انا اذا قلنا الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسان فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس هو من حيث انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نتعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية

ومع ذلك

ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي هي الا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيضين بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس فهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منهما ثبوت ما هو مباين له صدق عليه ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرهما من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فتقايس بينهما وتسلب احدهما من الاخر فالذي به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما محضا بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر اخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون شايبة العدم الا ان يكون مركبا من فعل او قوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بضرب من الملاحظة الذهنية وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شايبة كثرة وامكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقايص والممكنات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكماله كما انه قاصر وجاد كل قصور ما فترى شيء فالمسلوب عنه ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشرورها لانه خير الخيرات وتمام الموجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء واكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تع وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله تع وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

فصل في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول اولا ان الامكان لما كان عدميا كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزءا من السبب وذلك لان سبب الشيء ما به يستفيد ثبوت شيء والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببه شيء عن غيره والا فلكونه مبدءا

ليس اولى من كونه غير سببا وكل ما له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذا كل سبب فهو ثابت وبعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ووجوده لما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتبار واحد كساير السلوب الغير المتناهية وان كانت لازمة لذات المؤثر **الحجة الثانية** ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها الذاتية فلا يكون استناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من استناده الى غيره فلك البعض فيلزم ان يصدر عن كل واحد من الامكانات مثل ذلك المعلول مثلا اذا جعلنا امكان وجود العقل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر عن امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر عن كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل الوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف وقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعها او في وجود امر مغاير لموضوعه **برهان اخر** لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله عن شيء كان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فاذا كان كك كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني محال كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزءا من هذا المؤثر في مؤثريته وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهبت الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدأ لصدور الفلك وامكانات العقول مبادي للاجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام وظهر ان الذي يقال من ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوده للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شيء يرجع الى شيئين او لم عدم العلة علة

لعدم

لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكونه وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي اومانا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان الماهية وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان تاثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فيكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغني في الفاعلية عن شيء غني في الوجود عنه لان الموجدية جزء من الموجدية والمفروض خلافه هذا محال وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى الشيء بالوجوب والامكان فالمادة يستحيل ان يكون فاعلا ولا شريكة الفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان تكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا للوجود فهو ما عرفناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير المؤثر فيه والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير ولا يمنعه ذلك فرجع الامكان الى زوال المانع عن الفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود فهو لان عالم الاستعدادات توجب صورا متضادة متفاسدة وتلبس المادة ببعضها تمنع وجود بعض اخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون المادة مصورة بالمادة يبعدها عن قبول صور النارية وكونها يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة صارت مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون بينهما امكان لهما فاذا اشتدت السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية ثم قبلت النارية فصارت نارا مصرفا فالامكان الاستعدادي يرجع الى زوال المانع والصد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية او النباتية او الجمادية اي امكان لها وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكما زال صرافة كيفيتها وانصدم جانب تضادها كان قبول المادة لكمال اخر اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال

لا القصي وهو بصير ورقها بحيث كلما زالت منها تلك المضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية لخاليتها عن الصور
والهيآت المضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالامكانات
القريبة والبعيدة مصححات القابلية لان معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات
والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت ان
كل كائن فيما لمناهو الا من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن
قبولها للاحقة وكذلك الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يتلزم بها لابد في حدوث كل من افرادها زوال العادم
معها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات فان حصول كل جزء جزء منها في مكان يستلزم زوال الاخر وغيبته
عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب **فصل** في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما يفعل الا بمشاركة الوضع
لما ثبت وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك
لان المادة وجودها وجود وضعي وكذا كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته
ايضا بحسب الوضع اعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فلا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح
فنقول كل قوة يقتضي اثرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مرتبا
على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في
محل مترتبا على تاثيرها في محل اخر مثال الاول القوة النارية فان تاثيرها يختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس
الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك فعلم ان لها تعلقا بذلك
الجسم اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند
ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكنا في حد
في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الاجسام وجب ان لا يكون لتلك القوى تعلق بشيء من المواد ولا
في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان
القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات ولا في صنعها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع
واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء

من الاجسام وليس لقائل ان يقول وكما لا تاثير للجسماني في المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك لا يجب ان لا ينفعل ولا يتاثر
الجسماني عن المجرد لانه اذ لا وضع له بالنسبة اليها وجب ان لا يحتاج الاجرام في وجودها الى شيء من المفارقات لانا نقول يكفي
في تحقق تاثير المجرد في شيء كون الاثر في ذاته ممكنا في تحقق الامكان الذاتي فاض الاثر عنه سواء كان الاثر في نفسه ذا وضع او لا
واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة
الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة اذا احدثت فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق كانت هي المتصلة
بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم يكن المادة هي الفاعلة المتوسطة وبين المعين [illegible]
وقلت الدليل حدوث البدن متقدم على حدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة اليه قلنا انك ستعرف
كيفية حدوث النفس على البدن وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجيء بيانه فهو شرط على وجه
لفيضان المعلول عن العلة لا انه مؤثر في ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة في محل فانها غير مؤثرة فيه بل
هو شرط لقبول ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه **فصل** في ان
الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا متساوي
النسبة اليه الوجود والعدم فلا يكون في ذاته بحسب ذاته موجودا فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شيء اصلا لا وجود
ذاته ولا وجود شيء اخر فكل ما هو سبب لشيء فلا بد ان يكون لوجوده تاثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية فلو
فرض مجردا عن الماهية لكان اولى بالتاثير لان الماهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات في
شيء كان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقايص والاعدام على ان ذلك مطلب
اخر والذي نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما الشك الذي اورده الامام الرازي وهو ان الوجودات اما ان يكون
تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان الاول فاستحال ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء اخر اذ لا اولوية
في تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانها متساوية الاقدام في ذلك وان كان الثاني فهو مستحيل لان الوجود ينقسم
الى وجود جوهر والى وجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود المجرد ووجود العرض ينقسم الى وجودات اجناس
العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا وان المعقول من الوجود امر بديهي وهذا الامر المعقول قدر مشترك
بين الوجودات والاختلافات انما يقع في امور خارجة عن هذا المفهوم وكلما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود

بل خارج وان الوجودات ان كانت متخالفة الماهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المعلول الاول مركبا فيلزم
ان يصدر عن العلة الواحد اكثر من معلول واحد فهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة يكفي مؤنة ابطال مثل هذه الانظار
الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه مشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم والتاخر واما كون الوجود
صالحا للمعلولية فلان الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف
كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقي ان المعلول
بالذات ليس الا الوجود واعترض الامام الرازي ههنا بان الوجود ماهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت علية صالحة
لكل معلول بيانه ان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات وحقيقتها في الوجود الفائض عليها
من المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية قابلة والفاعل فياض
ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او ماهيتها والاول باطل لان ملاقاة
الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فلتكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا للشيء
كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب
حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك باطل بديهة الحس واما
الثاني وهو ان يكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المط فان الماهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير
وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا وعلة ولا محالة ينتهي الى واجب الوجود فظهر ان الماهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها
فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود ماهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع
ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجوده تعالى في شيء من الاشياء لان وجوده يساوي لوجود الممكنات عنده كما صرح به
مرارا فكلما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في تاثير شيء والمؤثر في شيء لابد وان يكون
له اختصاص بالتاثير والا كان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه في حصول الشيء لم يكن علة له فلم يكن وجود الباري
سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكر انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود
وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا نسبنا ماهية
الشيء الى وجوده فح يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها الا ان المحتاج هو نفس

الوجود واما ما قيل ان الماهيات غير معلومة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول ان هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا ان
المعلول في ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل التاثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعاني
متحققة الوجود من حيث كونه وجودا بل للماهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة في
ظرف التحليل فلهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ولم يفهموا انه لولا الوجود فمن اين نشات
الماهية حتى اتصف اولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وهكذا وقد بينا كيفية هذه الاتصافات
فلا حاجة الى ان نعيدها وعلمت ايضا معنى الافتقار في نفس الوجودات وانها الفقر الوجودي الجاعل من نفس الماهيات اليه
وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود والذي ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست عينها او خلاف
لا يقال في مباحث الماهية غير ثابتة لها واذا اخذت من حيث هي هي من هذه الحيثية ليست ثابتة لها الا انها لا
تثبت الماهية في الواقع فالماهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان الماهية ليست عين ذاتها اقول
هذا مراده من التاويل وقد علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدي الى الثاني كما جاء **فصل** في انه لا يشترط
في الفعل تقدم العدم عليه هذا المبحث كالذي في الفصل السابق وان كان لا يليق بان يذكر في مباحث العلة والمعلول لكنه
يناسب ايضا مباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصب طائفة من الجدليين لا بد فيه
من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود لذاته او ليس كذلك فان كان
الثاني بطل وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب
ممكنا ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان من لوازم
الهوية فيكون الامكان دائما او غيره دائم والكلام فيه كالكلام في الاول وكان الامتناع الازلي ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه
لان لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فلامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت
فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهي بالاخرة الى الواجب لذاته
ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تاثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط
فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع
ان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول

الممكنات في الازل وهيهنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن
ان يقال بان امكانه يتخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذن امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه
خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له والذاتي
للشي لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول
كلا منا ليس في شي هويته عين التجدد والحدوث بل في ماهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة
والزمان يستحيل ان يكون دائمة فهي ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو
من الوجود اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشي ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود
عليه لا جواز كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض والحركة وامثالها يستحيل
عليها الوجود البقائي **برهان اخر** المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير الفاعل فيه والاول محال لان الفعل
لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافي الشي يمتنع ان يكون شرطا له
والثاني ايضا محال لان وجود الاثر ينافي عدمه والمنافي لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافي لا يكون شرطا
للتاثير فاذا لا الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم **برهان اخر** ان الحوادث اذا وجدت واستمرت
فهي في حال استمرارها وبقائها اما ان يكون محتاجة الى المؤثر او لا تكون فعلى الاول يكون احتياجها الى المؤثر لا لاجل الامكان وعلى
الثاني اما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية مع امكانها استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال
انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته لا ينقلب واجبا لذاته بديهة وكان امكان الممكنات ان كان لذواتها فهي دائمة ممكنة الوجود
وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها
امكان ثالث وذلك يفضي الى امكانات منفصلة لا نهاية لها فثبت انها حال البقاء ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب
لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشي اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان تكون من
لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية واذا تحققت الاولوية اغنت
عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك محال وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض
المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب والذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى السبب

الاولوية

لا الاولوية فلا يكون غنية عن السبب **برهان اخر** افتقار المعلول الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما
او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلا ومحال ان يكون كونه مسبوقا
بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية يعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان
على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية لانه يستحيل ان يقع الا كذلك ولا يبعد ان يكون
الشي في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا كونها زوجا امر
واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى
العلة هو الوجود فقط **برهان اخر** للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هو على راي الحكماء او
حقيقية وجودية كما هو عند اكثر المتكلمين او احوالا واعيانا كما هو عند المعتزلة والصوفية وليس شي منها واجب الوجود لامتناع
ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا الى ذات الاول تعالى فثبت ان التاثير لا يتوقف
على سبق العدم وتقدمه فلو قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال
فنقول هذا بيان ما لا ينفك منه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر دايم الثبوت
مع الاثر واذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمتنع صاحبه عن اطلاق لفظ
الفعل وذلك مما لا يعود الى فايدة علمية فهي مثل هذه المسايل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات **برهان اخر** لوازم
الماهيات معلولات لها وهي غير متاخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها لانا لا نفترض زمانا الا والاربعة فيه زوج
والمثلث ذو الزوايا الثلث وحارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنا للالاق
والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل هيهنا شي لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة
للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك توجد مقارنة لاثارها غير متراخية عنها اثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر
لا يبطل جهة الاستناد والحاجة **برهان اخر** ان الشي حال اعتبار وجوده من حيث هو وجوده واجب الوجود وحال عدمه
من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول والحدوث زمانه والحالة
عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليها واخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين
واجبة والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم يعتبر الماهية

من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها
يحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان لا غير **برهان اخر** جهة الحاجة
لا بد وان لا يبقى مع المؤثر كما كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر اخر والحدوث هو مع المؤثر كما هو قبله فلو كان المحوج
هو الحدوث لزم المحال المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان الماهية مع المؤثر تصير واجبة
في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل
امكانها واما افتقار نفس الوجودات المعلولية الى الجاعل فهو لذواتها الا لامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان
على ان العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كل شي فيه كما ستذكره انشاء الله تعالى واما المخالفون لذلك الاصل
فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انا لو
فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الاخر ومنها قد ثبت ان
موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن
ومنها ان البناء اذا وجد استغنى عن البناء والكتابة اذا وجدت استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض و
الحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك
التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال الاعطاء الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكروه مصادرة على المطلوب واما عن
الثاني فكون الشي علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم كما ان كون الشي معلولا ليس لانه حادث حتى لا
يكون احد الحادثين اولى بمعلولية الاخر من الاخر فلا يكون جعل حركة اليد علة حركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة
علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لما هي هي يقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا
الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلم يكن احدهما بالعلية
اولى من الاخر وقد مر وجه اندفاعها واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارها
الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب واما عن
الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع اخر وليست اسبابا لحفظ الاشكال
وثبات الاوضاع وبقائها وانما علتها القريبة والبعيدة امور اخرى كما نذكر في مقامها **فصل** في ان حدوث كل حادث

دفاني

زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشي لا يمكن ان يتقدم عليه بالزمان ولا ان يتاخر عنه فالحوادث
لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله
كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ المحال بالذات لا يصير معلولا لشي فيكون وجود ذلك المعلول حين
ما يوجد سببها العلة زايدة اذ ما فرض لا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول
نسبة واحدة فما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى ما يخرج به ماهية
المعلول من الامكان فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفته في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب
للحوادث او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل والانتهاء الى حادث ماهيته او حقيقته
عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود التي عدمها في
زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة لطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي
عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه وليس من العالم وجه لها كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا
الشبهة لعدم عثورهم على هذا الاصل فقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض
والاول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني فقالوا ذلك اما ان تكون حوادث متفاصلة انية الوجود او
يكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الانات وهو محال وعلى تقدير جواز تتالي الانات كانت الانات متفاصلة
لا يكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة موقوف كما هنا وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق
في ذلك انا اذا حدث في مادة لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى تلك المادة فيتها لم يكن
ولا بد هيهنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة بقرب بها منها
التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة
المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما
المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شي متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول
بحيث يكون حصول شي منه يمتنع الا بعد زوال ما بعده مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى
اسفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد اخر والمؤثر في

تلك الحركة هو الثقيل ولكن لولا انتهاء المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى
ذلك امتنع ان يوجب الثقيل تحريكه من هناك ولما تحرك الى الحد المذكور صار بحيث يمكن ان يحركه الثقيل من ذلك الحد فكانت
هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صادفت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد
البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل العالية الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد
ان يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطأ بقدمه موضعا من الارض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على
موضع بعد فيطأه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول ضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة او
المبعدة هي المشي وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة الكلية يكون سببا لاصل الحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون
كل واحد منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا وانتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصد
اخر جزئي الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية
هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان العلة المؤثرة بعينه واحدة مؤثرة مع جميع
خصوصيات الافراد المتجددة وهي بلا العلية والايجاد وتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتاخرة لذواتها مقتضية
للتقدم والتاخر لا بجعل وتاثير بل الجعل والتاثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا
فنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول كغالب روحه الثقل وكذا انتقالات الضوء على وجه الارض كغالب روحه
نور السراج وغيره والارادات الجزئية كتشخص وحدة الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول في صور الطبايع الحادثة افرادها
وجزئياتها سبب قديم ازلي هو الواهب لصورها المتجددة ولكن فيضه في كل فرد موهوب بوقته موقوف على صيرورة
المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبولها لذلك الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما هو بواسطة الحركات
والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لان يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة اذ لا يمكن
ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امور متسابقة لا اول لها على
الاتصال التجددي فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم
ذي طبيعة متجددة لا ينقطع واخرى باقية عند الله والذي يحتمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط
الابداعي والذي يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هو الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات منقطعة الى حد فاصل

بغيرها

من غيرها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه والى الله مصيره
وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها **المرحلة السابعة** في القوة والفعل وما يرتبط باحكامهما من ان
لكل متحرك محركا وفي تناهي الحركات وفي اثبات القوة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج
والاشارة الى ان المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الكل
الوقوعي عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان والفعل عليها بالذات وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة
ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله ونحو وجود العقليات واثبات ان لها
فاعلا وقابلا دائما لا يتقدم عليه شيء الا الباري جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** في معاني القوة ان لفظ القوة يقال
بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة ولكنها يشبه ان تكون اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به ان يكون مصدرا
لافعال شاقة من باب الحركات ليست بالاكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو
القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولم
يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضده ذلك المعنى هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل من الشيء بسهولة وذلك لان الذي
يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل منها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة
واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى هذا اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القوة
لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر
لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا
ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم
هو الامكان فيقولون للثوب انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن
بالحقيقة فعلا وتاثيرا بل انفعالا وتاثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل سموا لما
الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط
من شانه ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس يمكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن في ذلك
فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرفت القوة عرفت القوى

عرفت ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار
الخطي ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف
ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود او العدم اعني
الوجوب والامتناع لما سيتضح في اثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو احد الانواع
من الكيفية وسيأتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة وكانها انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة
فصل في تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء اخر من حيث هو اخر وانما
وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف
جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم
الا ان لا يكون هناك قوة امكانية الموصوف بالقياس الى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما
في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات ورأى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى اخر
وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة
المستبينة والجزم فالجزم حاصل بلا شبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ الثبوت صفة او
معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدأ التغير
لا بد ان يكون غيره وبهذا ثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل قد يكون مع شعور وارادة وقد لا يكون وكل واحد ينقسم
اقساما وقوة المنفعل ايضا قد يكون في الاجسام وقد يكون في الارواح وكل منهما قد يكون مهيأة نحو الشيء دون الحفظ
كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد يكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض وقد يكون قوة الشيء المنفعل ايضا على امر واحد كقوة
الفلك على الحركة الوضعية او على امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة هيولى الاولى وكذا قوة
الفاعل يجوز ان يكون محدودة على امر واحد وقد يكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد يكون
على جميع الامور كالقوة الالهية على كل شيء قدير وضابطة القول في الفعليين ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر
فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود
وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود

غاية الابهام

غاية الابهام كالجنس العالي المعرى عن اتصاف كافة الصور التي هي بازاء الفصول ومقومات التحصيل كانت فيه قبول سائر الاشياء
كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم ليست اولية فيها استعداد كل شيء اذ الاستعداد للكون قوة قريبة مخصوصة لا يحصل
الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم
القوة الفاعلة فهو ان نقول مبادي القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين ينقسمان على قسمين
اخرين فانها اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فيحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التي يصدر
عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون في الاجسام البسيطة فهي طبيعة مثل
النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فهي صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الافيون و
المسخنة في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من
غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة
مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور
افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القوى الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر
مما قلنا ان القوة لا يمكن ان يكون مقولة على هذه الاقسام قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها
بعض اقسامها ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه في
مباحث المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانا نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث
الكيفيات والذي يجب ان يعلم ههنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على
الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة يكون على تخصص منتشر
تخصصها بواحد شخص من نوعه دون غيره اسباب خارجية فاذا وجد ذلك التخصص بطلت القوة عليه من حيث ذلك
التخصص اذ لو كانت القوة عليه باقية لكان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على تخصص مثله بل القوة
على التخصص المنتشر تبقى مع عدم الفعل فاما على هذا التخصص فانما تعدم مع الفعل وكان ان المعنى المعقول اذا تناول شخصا
لم يبطل بعدم شخص بعينه واما اذا تناول شخصا مستندا الى الاشارة اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك التخصص ونسبة
الوجوب الى الامكان قد ترى انها نسبة الكمال الى النقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما

علمت **فصل** فى ان القدرة هل يجب ان تكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل و
استبعد الشيخ ذلك وقال فى الهيات الشفاء القائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اى لا يمكن
فى جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم هذا القائل الاخبر غير قوى على ان يرى وعلى ان يبصر فالقوم الواصرون افيكون بالحقيقة
اعمى واعجب لحقدار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندى هذا الاستبعاد الذى ذكره الشيخ فى موضعه لان الذى فسر معنى
القوة بكونها مبدأ التغير وسبب التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم تكمل ولم تخرج بالكلية الى الفعل فان كملت
جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وح يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل
وان لم يوجد امور من الامور المعتبرة فى مؤثريته لم يكن ذلك الذى وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على
الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هى تمام القوة
على الفعل بل هى احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذى فصلناه فاى حاجة بنا الى التشنيع عليهم
وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعنى كانه خلط بين القوة التى تقابل الفعل وتصحب الامكان وبين القوة الايجابية
التى للفاعل التام الفاعلية وكانه نسى ما كان قد اعترف به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان
لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكانات الذاتية التى تعرض للماهيات سيما البسيطة فى لحاظ
الذهن بحسب كونها مجاوزة عن الوجود فى اعتبار العقل فقط حين ما هى موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدأ
ايضا مشترك بين مبدأ امكان الشئ ومبدأ فعلية الشئ فالصورة المنوية مثلا مع انها مبدأ امكان الانسانية
ولا يمكن ان يكون هى بعينها مبدأ فعلية الانسان ولا يلزم ان يكون القوة بما هى قوة فعلا بالقياس الى شئ واحد وهو
مع التباين والتى عرفت بان مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع
النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فاذا كان
مبدأ صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة عليه مبدأ للفعل المخصوص فمبدأ القوة والقدرة
على الصحة والامكان شئ ومبدأ الفعل والوجود على البت والوجوب شئ اخر مغاير له فكيف يجوز احد فى شريعة العقل و
دين الفطرة ان يقول القوة على الشئ لا يكون الا مع الفعل ومن تامل قليلا فى مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم ان مثل هذا
المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا بالعدم والامكان بالقياس الى ما هو مبدأ له لان مبدأ الامر اللازم لا يجب

ان يقال

ان يقال فيه انه مبدأ التغير فى شئ وسنزيدك ايضاحا **فصل** فى ايضاح القول بان كل واحد من القوة الفعلية
والقوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة
وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد يسمى قدرة وهى اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائما
من غير تخلف اولا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا فيما من شانه الطرفين والفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل
التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويكون
يصح منه الترك حتى يكون فى كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التى توجد فى الحيوان التى يحتاج معها الى مرجح وداع
ينضم اليها فيتم معه فاعليته واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وارادة فمن فعل بمشيته سواء كانت المشية
لازمة للذات او غير لازم فهو عنده قادر مختار وصادق عليه انه ان شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او
استحال وصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ولا من شرطه صدق ما ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه
ثم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او
وجود قابل او سلوحه كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه او الة كحاجته الى القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاونة
كحاجة المنشار الى منشار اخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال مانع
فى المادة كحاجة الصابغ الى زوال الوسخ او فى غيرها كحاجة الغسال الثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعى غير الارادة فان
الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون يتجدد بعدما لم يكن وهو فى جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة ومنها
الفاعل بالعناية وهو الذى يكون منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعى له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود
لا غير من الامور الزائدة على نفس العلم كما فى الواجب جل ذكره عند الحكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضا وهو الذى
منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعى له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل ذاته العالمة لا غير ويكون علمه
بمجعوله عين هوية مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين لكونه نور الانوار
التى هى علم بذاته سبب لصور الموجودات فى الاعيان منه تعالى مجعولة بالذات هى الانوار القاهرة والمدبرة العقلية
والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى اخر الوجود على ترتيب الانوار فالانوار
حتى ينتهى الى الغواسق والظلمات كما فصلوه فى زبرهم وهذه الثلثة كلها مشتركة فى ان كلا منها فاعلية بالاختيار و

انه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه او لازما لذاته زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة
فاعل بالجبر وهى ايضا ثلثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذى يفعل بطبعه الجسمانى حين هو مخلى وطبعه من غير عائق
ومنها الفاعل بالقسر وهو الذى يفعل بطبيعته المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو غير مخلى ونفسه بتحريك قاسر
تحويل المحول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التى تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها فى المادة
السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنه طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب
الدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا
بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية اياها المقوية لوجودها ففاعليتها نوع اخر مخالف للطبيعى
والقسرى ومخالف ايضا للارادى من حيث انه ارادى ومثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة
فى الصدور الى النفس ولها نسبة فيها الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فسميها اختيارية واذا نسبتها الى البدن او الى
من الالات فسميها تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة فى انها مجبورة فى فعلها ولو
نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا البارى وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان
كثيرا من الفاعلين مجبورون فى عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التى هى مبادى الحركات والافعال
بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتى تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها او قوة منها
على نسبة يجب الفعل معها ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محالة كيف وكان المادة
الجسمية فقد يكون نسبتها الى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذا حال القوى المقارنة للنطق والتخيل فقد يكون نسبتها
هى بانفرادها الى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فانه كما ان يعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان فقد
تكون لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل الموذى والملائم ويتصور الشئ وضده فهى لها فى ذاتها قوة
على الشئ وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد ورأى فكرى
او شوق منبعث عن تخيل حيوانى شهوى او غضبى وبالجملة لا بد من داع ينبعث منها ارادة جازمة غير مائلة عن نحو المراد
وهى التى تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى يصار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها
موجبة للفعل غير منفكة عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلية

التى فى غير ذوات النطق والتخيل فهى ايضا مما يمكن عنها الفعل تارة ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة ورفع عنها المانع
ولاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التى يجب اذا لاقت القوة الفاعلة
ان يحدث منها الانفعال هى القوة الانفعالية التامة كما انها ايضا كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهى الفعل
ما اولاها القريبة ومراتب البعد مختلفة فى المنى قوة ان يصير رجلا وكذا فى الصبى لكن التى فى المنى بعيدة لانها تحتاج الى لقاء محركها
وتأثر فاعلين حتى يصير بالفعل حد الرجولية احديهما المحركة اياها الى حد الصبوة وثانيهما المحركة اياها الى حد الرجولية
بخلاف القوة المنفعلة التى فى الصبى فانها يكفيها ملاقاة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة
الهيولى لان تصيير منيا بالفعل بعد الافعال المعلومات التى ذكرت كما سيجى اثباته فى موضعه انشاء الله تعالى **فصل** فى
تقسيم اخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون
بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون به مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان
مبدأ الحركة لا يخلو عن تجدد وتغير عما كان اولا فهو كالالة المستولة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ بشئ باق زايل
وان سالت الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشئ ويزيل النقص والشر اصلا وهو البارى جل ذكره لان فعله
افاضة الخير وافاضة الجود والوجود على الاطلاق من غير تقييد بدوام الذات او دوام الوصف او بشرط الوصف او فى وقت دون
وقت بل بمعنى ورة ازلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التى هى مبادى الحركات على سبيل المباشرة
فليست من شانها الا الاعداد والتهيئة للمواد وتخليتها عن بعض الاستعداد ليقبل غيرها بعد فواتها عنها او تقريبها اختلاف
الاستعداد دون الافاضة والايجاد **فصل** فى طور اخر من التقسيم واعلم انك ستقف فى مباحث العلة والمعلول ان
العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم ههنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا وليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للزرع
والبانى للابنية فليست هى بعلل مفيدة لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة فسبحان وعلل بالعرض لا بالذات والمعطى
للوجود فى هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون
ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرايتم النار التى تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشؤن فاشار الى ان الجمهور انما
يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات فى المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطى الحقيقة الوجودية فهو
الحق عز اسمه **فصل** فى طور اخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة و

بعضها تحصل بالصناعة وبعضها تحصل بالاتفاق اما التي تحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات
فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد
وسنعلم في مباحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي
بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها لذاتها بل لشهوة او غضب او راي ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن القصد
ولا التوجيه للافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس تلك الصورة الحاصلة من تلك الافاعيل في النفس بالتكرار الحاصل
د بما يؤدي الى الحصول الا ان فيها ليس من قبيلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فملكة الفعل
غير ملكة العادة الناشية من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة
بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي
تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وسنعلم معنى الاتفاق والجزاف
والعبث في مباحث العلة الغائية **فصل** في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية ام لا اعلم انه ليس من شرط
الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لذهابهم الى ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون
الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو
التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما نفس الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا
يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هو الامكان واما الفعل التجددي والذي لا بقاء له زماني
كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له
ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سياتي واما المتكلمون فاعتموا
بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم
الحق عند المحققين ان وجود المعلول وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله القيام عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره
من جهة ماهيته لانها غير مجعولة ولا اجل عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من
ضروريات بانه بعد العدم والضروري غير معلل فاذن تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث انه وجود غير مستقل القوام
بذاته لضعف جوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود علته هو تمامه وكماله ومنتهى

في سلسلة

في سلسلة الافتقار اليه هو تمام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل شيء تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب ودفعا للدور
التي وهو التام فوق التمام لما ذكرناه وكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقوله الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لحلوله
كانت الحوادث ناشئة القوة على قبول الافاضة لحدوثها لما كانت موجودة دائما لكنها انما تم امكانها واستعدادها لقبول
الوجود بتغيرات يعرض لها شيئا بعد شيء فيتم لها قربها الى الوجود فمتى تم قربها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل
فعل مع فاعله التام وهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا
الفعل زماني او غير زماني فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه
فصل في ان القوة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيان ان المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس
اوايل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها
منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها
لانها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تاثير القوة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج
بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يتحلل منه شيئا فشيئا و
جبر ما يتداعى الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المختلفة الاوضاع فيكون لا محالة
وجود تلك الصورة الموصوفة بالقوة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا البحث الذي نحن فيه
فصل في الحركة والسكون فانهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا
يحتاج الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه
الخروج عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا ما كان له فعلية القوة فيكون فعليته عين
قوته ولهذا من شانه ان يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من اخرى و
لا محالة ذاته مركبة من شيئين باحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ماله من حيث هو
بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل متقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من
كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة الى حالة اصلا يجب ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد
ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث

هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة و
الخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض جميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لها لكن المصطلح عليه
في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهي المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون
فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه
العبارات صالحة لتحديد الحركة وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في آن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة
عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل التعريف الى الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه و
هو الدور المستحيل وكذلك اذا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا تعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول
كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها
بحدودها المحوجة الى تقدم ما هي الآنية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان يعرف ان حقيقة
الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما خفيا
هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال الكثير من الامور التي هي ظاهرة الآنية خفية الحقيقة ولا يلزم الدور وهذا الجواب
مما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف
لاشتماله على خفي اذ لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفاء جميع
هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر معلمنا اهل هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا آخر فالمتقدمون عدلوا عن ذلك
فقالوا الحركة ممكنة الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك الشيء فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها
تفارق ساير الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان
احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه والثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه
بقي منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن
هوية الحركة متعلقة بان يبقى منه شيء بالقوة بان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات
فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية
من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول

الجسم

الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه
اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المط كمال وكذا التوجه الى ذلك
المط متقدم لا محالة على حصول المط والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن التوجه كمال فكون التوجه الى
ذلك المط متقدم لا محالة على حصول المط والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه اول للشيء الذي بالقوة لكن لا
من كل وجه فان الحركة لا تكون كمالا في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال
اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم واما افلاطون الالهي فانه رسمها بانها خروج
عن المساواة اي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل
منه في تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا اقرب بما ذكره افلاطون اذ فيه اشارة الى ان حاله في صفة من الصفات
في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك وبعده ويمكن توجيه كلاميهما بما يدل على تمام التعريف من اخذ التدريج والاتصال فيه فان
الشيء اذا كان حاله في كل حين غير من حاله الحاله في حين آخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال المتتالية امورا متغايرة بحسبه
على نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج من المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود
واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والانتصاف فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة
لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور قال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في
طبيعتها اذ كانت لا توجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون قبله شيء قد بطل وشيء مستانف الوجود
فبعضهم حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة لغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية
فهو نفسه غيرية فانه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم
انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا ان كان صفة غير خاصة فغير الحركة ما هو كذلك ايضا كاللانهاية و
الزمان وقيل انها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا
يتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشيء في ازمنة مختلفة فان المتحرك في الاين في كل آن له اين آخر والمستحيل الذي
كل آن كيف آخر وهذه رسوم انما دعي اليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها ومناقضاتها فان
الذهن السليم يكفيه في تزييفه ما قلناه انتهى كلامه اقول اما ما ذكره الشيخ في تزييف تعريف فيثاغورس من ان الحركة

نفس الغيرية وانما هي معنى الغيرية فليس بذاك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حالة الى غيرها لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء من حال نفس غيرية لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم واما الذي نقل من قولهم وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة وبتلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات العرضية

عقد وحل قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه لعيون الحكمة ان لي في خروج الشيء من القوة الى الفعل على التدريج تشكيكا مع انه اتفقت اراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب ان يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذا الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد وكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون شيء واحد موجودا ومعدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره ثم الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات ممتنع ان يكون له حصول الا دفعة بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الاجزاء انما يحصل في حين بعد حين واما في التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه واقول ان بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلا اياها عن بعض من الاقدمين وابطلها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون متقضيا ولا حادثا وجمهور المتاخرين سلكوا هذا المنهج ذاهبين انه منهج الحكمة الاولى وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان النافين للحركة بمعنى القطع قائلون بان التوسط المذكور يرتسم في الوهم امرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور

تسمعوا في موضع من بيانات تجدد الاكوان الجوهرية وفي قول الطبيعة السارية في كل الاجسام وان تجدد ها

وذلك

ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس المغالطي لوصح لكان حجة ناهضة هناك ايضا اذ لا اختصاص له باحد الوجهين اصلا واللازم خلف وقد اجتمعت الاراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من اين الى اين اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس الاشكال وتخريب بنيانه واقشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل متيسر لمن خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الان غير وجوده في الزمان اذ قد يكون الشيء موجودا في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الان بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه وعدم الشيء لا يابى ذلك اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء المتصل الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجود تمامه او وجود بعض منه في الان ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك الان وهذا الغلط انما نشا من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الان الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستقر الذات ولا والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس له آن اول الحدوث ولا الجزء منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حالة قارة احتراز عن حال غير قارة الحال الغير قارة اخرى كالانتقال من متى الى متى او من فعل الى فعل او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة ولا انتقال فيها اليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة كما عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل فان للهيولى حركة في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المادة من الجسم ما يعم ومادة وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كالكون في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في صورة الشكل والانتقال عنه يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه

وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بالسببية المعبر عنها باللام الغريبة الذاتية احترازا عن احوال قارة تدريجية لا يكون الوصول الى الغاية يترتب عليها اوليا او ذاتيا كما استعمل في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبه يتخرج عن الحد الانتقال من جهة الى جهة او من اضافة الى اضافة اذ كل منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منهما ليس غاية ذاتية او اولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما اما عم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كالاينية من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كالاوضاع من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يفصل الى الاوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ايضا ما ذكره بعض من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك على الحركة ليس كنسبة الجنس وما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اياها اذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت الى الاحوال اقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان ينقطع هذه الموافاة وتلك الحدود يفترض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها **فصل** في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفا الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها فاذا وجد فقد انقطع ابطل فاذا لا وجود لها في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهي حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير بتغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال في كل آن

تجوز

يفرض انه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقال من ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل الوجود الامور في الماضي وان كان مباينا لها بوجه لان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في ان من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وان عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق الزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت في كل ان من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه وفيه موضع ابحاث نقضا واحكاما الاول انا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة فيه ولا نعني بوجودية الشيء الا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات ونحوها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم على السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عندهم محل الزمان وعلته فالمحل ثم كيف يكون محل الموجود وعلة له الثاني انا نقول لعل الغرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الان ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل ان يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الاخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة اناً فاناً كما ان فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت وكذا حكم القابل للشيء الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان رامه هو نفي ان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث قيد الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى آخره فان ما في الذهن منها وان كانت بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء وما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما ينص عليه عبارة الشيخ هيهنا

٣٦٣

مناقض لما قال في الشفا في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في ابطاله وانه لا وجود له فهو انه مبني على انه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال لا وجود في ان حاصلا نحن فنسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا صدق سلبه فصدق ان يقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه ان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوصف في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم ان معنى ما ذهب من نفي وجود الحركة هو الذي اومانا اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي والكليات بما هي كليات اي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هو الحصول في حد معين وذلك امر آني وهذا ذهب جمع الى ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافة متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو باطل كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اوليا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل الا انها ذات لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى المعنى المتوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى المعنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول ان الحركة اما مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير والثاني اي كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء الفرضية منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة

فلا محة يوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكالذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له ايضا غير منقسم فالحركة اذا مركبة من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا بالفعل اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المآخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشا من الذهول عن ان وجود الشيء مطلقا اعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة انه منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا الى ما بلغ الى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منها اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو ايضا ضرب من مطلق الوجود كما ان الاضافات ضرب من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك فصل في اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة فهي فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل فلا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء فاعلا وقابلا معا وقبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين هما الفعل وهما مقولة ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمتحرك لا يتحرك من نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال والمسخن لا يسخن نفسه بل لا بد ان يكون سخونته بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يحرك الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هيهنا دقيقة ستعلمها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل للحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجب نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر متحرك ذي

٣٦٥

تجدد الذات لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا محالة ينتهي الجهات الفعلية الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور او التسلسل كما ان جهات القوة يرجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول والوجود البحت جل ذكره والآخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه شر لا خيرية فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن هيهنا ظهر ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وله صورة جسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة وفيه اشارة الى ان كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم اجد في وجه الارض من له علم بذلك فصل في دفع شكوك وردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان المورد من الحكماء في اثبات هذا المرام حجج مشكوكة الاول لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثاني المتحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان مع الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالث لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون وعلى الشق الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ايضا حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب في حال او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابع انه لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما ذكر في الفصل المتقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمتحرك اذا حرك لم يخل اما ان يحركه بان لا يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني يعني انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هو بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا محال السادس ان نسبة المتحرك القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب الكتاب المباحث المشرقية معترضا على الثالث الاول اليست الطبيعة محركا لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قلتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما يقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال الحالة الملائمة فتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملايم والعلة

وان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز في ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوال العارض لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها اعراض والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال ولئن سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها هي مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر بديهي لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والحركات الخاصة اذ نعلم ان الحركات والاوضاع والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجوهر الجسمي اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى الخارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوصاف والانتقالات هو الجسم لا غير وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الاوصاف من سبب فاعلي ايضا لكن لهم في اسباب ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني على اثبات الامكان والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كل موصوف متصفا في الكل اذ لازم الماهية لازم لجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في موضعه ونحن نعلم يقينا ان قابلية

الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام مخالفة الهيئات وبعض تلك الطرق تدفع كون الهيوليات المخالفة في الاجسام مبادي للحركات والاثار المختصة بكل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد وليست هي ايضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يندفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصيص المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقوم من القوة بحسب اضافة التقدم ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا لجسميته وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميته وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز الخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية مشتركة في الجميع فليكن الحركة ايضا كذلك وان قيل تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام فيه ذلك اقول اما الذي ذكره في الفلك فبناه على الغفلة عن احوال الهيئة وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن ومن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج ومن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها لا ان الجسمية فيها او في غيرها مقتضى للفلكية او النارية او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع كما سياتي في مباحث الصورة واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدا الاثار المختصة ولا نعني الا مبدا الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال انا حاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى والطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم يكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان يكون مبدا الحركة لانها من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا قلنا قد ثبت في باب العلة

فساد هذا الاصل وستقدر بحثه بكونه كافيا في اثبات المط وهو الطريقة الخامسة ولكن البيان فيه واوفى بما يتوجه عليه ان الهيئات فاعلة للوازمها وقابلة لها وهذا يبطل ما قالوه اولا وقد عرفت بيان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل بمعنى الوقوع والامكان والايجاب بلا مرية واما النقض بلوازم الهيئات فغير وارد بل الايراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل وقد عرفت تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي فصل في تقسيم القوى المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحرك لاجل حركتها فقط كما ان ايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم ولا يتحرك اجسام بلا نهاية فيستحيل ان يتحرك بمتحركات معا الى غير النهاية وبيان ذلك اما اولا فان المتحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان الحال يجب ان يتناهى وذلك لانه ان كان يتحرك اخير يحركه محرك هو ايضا متحرك في الان يتحرك الابعد ان يحركه محرك اخر فالمتوسط من هذه الثلثة فرضنا وله من بينها هذه الخاصية وهو ان يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا لخروج الامر من القوة الى الفعل والوجوب ينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجبا لذاته فالمحرك الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطي الجسم المتحرك المبدا القريب الذي به يتحرك او يتحرك على انه غاية يؤمها وخير يتوجه اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة في جسم تحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصح ان يكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم يفعل فعلا خاصة او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زائدة على الجسمية فهي اما بالطبع او ارادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا يكون مفارقة بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالطة للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا لا يبالي وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق مشاركا في التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية فصل في ان المبدا القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم لقبول هذا التاثير عن مفارق لا يخلو اما لامر جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه فهو المط واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان نفسها

يوجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وان كان على سبيل ارادة فلا يخلو اما ان يكون الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه او لا بل اثر فيه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمي او الاكثري اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمية فليس فيها بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية فليست اذن باتفاقية فبقي ان تكون بخاصية فيه ويكون تلك الخاصية بذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها تطلب الجسم بالحركة كما لها الثانية من احيازها واشكالها وغير ذلك وستعلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدا القريب والقاسر الى حالها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا انحرفت امزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا قويت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق ومن هيهنا يعلم ايضا ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم فصل في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة لسبق وجودها وجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرض في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته او ممتنع الامكانه وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس لامكان الوجود مط وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا مفهوما لا حقيقيا فهي اعراض الموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقته المادة والمادة هي سبب من اسباب

الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا كان يلزم حدوث الهيولى راسا وهذا محال لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهذا المحال الاعلى وجه ستقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون سابقا والا يسبقه موضوع اخر وكذلك الى لا نهاية له لانه متى فرض كذلك يلزم ان يسبق الامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون سابقا ويسبقه لا محالة امكان اخر سبقا زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان يوجد لا على ان يصير بالفعل شيئا لانها هو فعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا حصرته الاذهان واحضر قدر ما يسعه من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فان عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان حد المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه وان قبل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه وهو الملاء مثلا الا الى الوجود وهو معنى عدمي والقوة التي هي بالاطلاق معنى عدمي هو ما يكون بالقياس الى الوجود مط تنبيه ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد يكفيه ادنى مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين لك ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة يحتاج بعضها لوجهين احدهما ان يتقوم بها الموجود منها وهذا ليس للنفس الناطقة والثاني ان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا اذ المادة بالحقيقة للحوادث لان محل امكان الوجود وليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن هو صورة فبان ان بعض الصور انما يوجد فيها فيحتاج اليها المعنيين احدهما الحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها الحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في المادة للنفس ما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع ولا

لكان الوجود حاملا وانما المكان اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة هيئة كلية له فيجد ضمنها الا الوجود بالامكان كما
فصل في ان الفعل متقدم على القوة ان المباحث الماضية اوجبت ان القوة متقدمة على الفعل مط وهذا مذهب اكثر
الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا انتظام العالم قبل نظامه ومعية الممكن قبل وجوده وليس
الامر كذلك والشيخ حكى في الشفا مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل
الهيولى وجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصور اما ابتداء او لداع دعاه اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال ان
شيئا كالنفس وقع فلتة فلتزمت ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن لتدبير التصوير فتداركها الباري فاحسن
تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها الباري بطبيعتها فخرجها
من لا انتظام الى نظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال
بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل الفعل كما في البذر والنطفة وفي جميع ما يصنع فيقول
ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والانسان من ان للقوة المحضة تقدما على الفعل بالزمان و
التقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مط متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر يقومه
وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يكن بالفعل لم يصر مستعدا لشيء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس يمكنا ان
يقبل شيئا ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعالة ثم القوة يحتاج الى الفعل
يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل بما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهي لا محالة الى موجود بالفعل ليس بمحدث كما تبين
في فنا هو اصلا وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف
والكمال وكيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل و
حيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشيء لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس
بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها في نفسها ضربا من
الكون يتقوم هيئتها بالوجود اذ الوجود كما علمت متقدم على الهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا
فقد بان ان الفعل متقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما اومانا اليه وهم واندفاع
فان قلت ان القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بازاءه
والكون

٤٠١

والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا
بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو شر هي القوة على ما هي شر كما
ان الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود وخير لكن الفعل من حيث يؤدي الى
عدم ما عرض له انه شر والقوة على ذلك الفعل من جهة انها عدم امر يؤدي وجوده الى عدم شيء اخر كانت خيرا من فعله حيث
ان عدم العدم خير منه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل الشر رجعت الى
القوة فصل في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره فلما علمت ان الحركة حالة متوسطة بين القوة
المحضة والفعل المحض بل هي امر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على صفة الحضور والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون شيء ثابت
بوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل
لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او
لا يكون كذلك والاول محال اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك
فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يكون له بالامكان العام وكل ما
هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا
لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طارئ على الشيء المتحرك ويجب ان يكون
في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة
يلزم ان يكون جوهرا مركبا الجوهرية ما بالقوة ومنه ما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من
الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها محركية الشيء وبالمعنى النسبي لا ما به تحرك
الشيء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهري ولا يحتمل الشيء بما هو انقص وجودا منه والثاني انك علمت ان موضوعها
الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعا خاصا والثالث ان الحركة لا
يوجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل لا ينوع امرا بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع يعدم بالسكون
ويعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة يعرض للجسم بعد تقومه هذا
غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير القلب فصل في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت متحركية الشيء

لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علته القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة
والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها هو يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكل ما كانت الحركة من
لوازم وجودها فلها ماهية غير الحركة لكن الحركة لا ينفك عنها وجودا وكل ما كان من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل
الجعل بينه وبين اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجودها على القريب فالفاعل
القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت الماهية متجدد الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة و
هي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كمال اول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل
جسم امر متجدد الوجود وسيال الهوية وان كان ثابت الماهية وبهذا يثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر
اعراضها فلكية كانت او عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لا بد وان يكون امرا ثابت الذات صحيح اذ يعني
بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد ثم اذ يعني به
موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالعلية والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا فيه من ان موضوع الحركة مركب من ما بالقوة
وما بالفعل قول مجمل يحتاج الى التفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق ان موضوعها
مركب في الخارج من امر به يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من
الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وان كان العروض بحسب تحليل العقل كما في اللوازم فالفاعل والقابل
هناك امر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للاخر وكما ان اثبات الحركة
عين تجددها وقوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام
فانها عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة
الطبيعية هي الحدوث والتجدد كما سينكشف لك زيادة انكشاف فالهيولى في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة
هيولى اخرى لحقها بالايجاب لما علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة
التي توجبها لا بالاستعداد وهكذا تقويم الصورة على المادة ذاتا وتاخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما تجدد و
دوام لا على وجه الدور المستحيل كما سيتبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولتشابه الصور في الجسم البسيط
ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك بل هي واحدة بالحد والمعنى متعددة لا بالعدد الشخصي لانها متجددة
متعاقبة

٤٠٣

متعاقبة وكلها على نعت الاتصال لا بان يكون لصور متتالية متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء فصل في اثبات
الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت اولى فظ
ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر علة العدم والمعونة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة
بعد وايضا القواسر لابد وان ينتهي الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس انما يحرك الجسم باستخدام الطبيعة
وكثير من اولي البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن المحقق ان المبدأ القريب لها
بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هي القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء
والالات جعلت مطيعة اياها منبعثة من النفس على الاعضاء لتكميل البدن بواسطتها ونحن نستغني بالوجدان فضلا عن البرهان
ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة
فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية للجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء
بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتدبر هذا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان
يكون فيه ميل طباعي فثبت ان مزاول الحركة بجميعها مطلقا لا يكون الا الطبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو
لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس
وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن ان يكون علة للحركة اللهم الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج
كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في الحركات القسرية وكتجدد الارادات
والاشواق الجزئية المنبعثة على النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة واقول ما ذكروه غير مجد في محز ذلك
فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها في الحركات ينتهي لا محالة الى الطبيعة لما قد علمت من ان مبادي القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس
لا يكون مبدأ للحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدأ له يستدعي
تجددها بالضرورة فان قيل انهم صححوا استناد المتغير كالحركة الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتين
احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة متقلبة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية قالوا
فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل
كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان

الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد لكل معلول من علة مقتضية فغرض السلسلتين نعم العون على
وجود امور مختصة لاجزاء الحركة العارضة لمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل
معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتاخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه
لا تخلص عن هذا الا بان يذهب الى ان الطبيعة جوهر سيال انما نشات حقيقتها المتجددة بين مادة شانها القوة والزوال
وفاعل محض شانه الافاضة والاتصال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم في القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل
على الاتصال وايضا من رجع الى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع اجزائها ولا يتخذ انهما جميعا متاخران في وجودهما
عن وجود الطبيعة ثم ان الكلام في لحوقهما معا بامر ثابت عائد من راس من انهما من اين حصلتا بعدما فرض الاصل ثابتا
والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل
اذ اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يجيء لها طرف اول فمن اين حصلت السلسلة فهكذا نقول
هيهنا اذا لم يكن هيهنا وجود امر شانه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة او
سلاسل ولم تحصل بتجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست غير نفس الحركة
فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جعلا ووجودا فمن وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته
متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث
ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لموضوعاتها الجواهر الصورية
واما نفس الحركة فقد علمت ان لا هوية لها الا التجدد والتغير او المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الذي به التجدد **فصل**
في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد اخر يكون علة تجدده فالكلام
عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل او الى الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له
ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا
شك في وجود امر حقيقته متقومة من التجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثباتا ما
وفعلية ما وانما الفائض من الجاعل هو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات شيء ثبات تجدده وفعليته فعلية قوة فلا جرم يكون

الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شيء نحوا من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت
وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين فالذي من الموجودات
ثباته عين التجدد هي الطبيعة والتي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرته بالفعل هو العدد والذي
وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدا الثابت وبما هي متجددة يرتبط اليها
تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث ان لها فعلية ما صدرت عن المبدا الفعال بانضمام الصورة اليها
ومن حيث انها قوة وامكان يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين
واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الاشكال التي اعيت
الفضلاء في دفعه **فصل** في نسبة الحركة الى المقولات اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان
المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان كان هو الجوهر لكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها
الرابع ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف اخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق
هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فنقول المتسود ليس هو ان ذات السواد تشتد فان ذات السواد ان بقيت
بعينها ولم يحدث فيه صفة فلم تشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل
في ذات السواد بل في صفته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فنقول لم يشتد
بل عدم وحدث سواد اخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع
الى نوع او من صنف الى صنف على ان كل آن نوع اخر او صنف اخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا ازداد مقداره فاما
ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزائد اما ان يداخله او ينضم اليه من خارج
والاول باطل لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك الاتصال
خط مثلا ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان ولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوعا بل محله
اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاقبة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة
واعلم ان الامام الرازي لما نظر في قولهم ان التسود يخرج السواد من نوعه ويكون الموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة
لكن الناس يسمون جميع الحدود المتقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المتقاربة الى البياض بياضا والسواد المطلق

في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس
لا يميز فيظن انهما نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كلام حق وصواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية
اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادري كيف يجد حدا من حدود السواد سوادا شديدا والبواقي
كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود توجد بالفعل عند الثبات والسكون فاذا لم يكن سوادا فاي شيء كان ثم اعترض
على قولهم ان المتحرك في المقدار في كل آن مقدارا اخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منها في زمان والا لم تكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم
القول بتتالي الانات قال والذي وجدنا في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التي
لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في مقولة واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون ساكنا ان تحركت
كانت موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما
ذكرنا والتي هذا شانها كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اصفى واشفى من هذا الكلام وسيكون
لنا اليه عود عما قريب انتهى اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر متوسط وحداني بين الحدود وذلك مستمر
وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة وله افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود وقد
علمت انه متقدم على الماهية فهيهنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح ان ينتزع العقل منه في كل
آن نوعا اخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات
الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا
لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضع اخر وهكذا حكم الشديد من السواد
حيث يوجد فيه كما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى ما بالقوة و
بالفعل هيهنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي اعتمدوا عليه في هذا المقام ان السواد في اشتداده تبدلات دفعية
للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاءه لصغر زمانه فيظن ان لم يكن كل آن فردا اخر وهكذا في الكم وبالجملة
لا بد لهؤلاء من القول بنفي الحركة في الحقيقة في هاتين المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لانه مثله
يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما
ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان القسم الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكر لانه اذا لم يجز كون شيء موضوعا

لم يجز كونه واسطة في العروض الا ان يعنى بكونه واسطة معنى اخر وهو كونه طبيعة مطلقة باعتبار وحدة ما اي وحدة كانت
واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه بعض
فزعموا ان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو المسمى بالاستحالة والكم منه قار ومنه سيال
وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة هي نفس تجدد الامر المتجدد كما ان السكون
قرار الشيء القار لكن هيهنا شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه
لا بما يحله بل هي من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس كما وكذا الكلام في نسبة
السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فنقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة
بمعنى ان ما به الحركة بعين بوجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان و
الثبات مخالفة نوعية محتجين بان السيالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعل المخالفة
بالعارض لانه كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليها ان البياض داخل في حقيقة الابيض
مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا نقض وارد على ما احتجا به واما الثانية فيرد عليها انه
ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الاحاد في العدد فانها زوائد منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول
وامتيازها عن زيادة الخواص المتميزة الغير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلاثة فيتحقق الرابع وهو المعنى بوقوع الحركة في
مقولة ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجيا لا دفعيا **فصل** في تعيين ان اي مقولة
من المقولات يقع فيها الحركة واي ما لم تقع فيها اعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود يتعلق بامور ستة الفاعل والقابل
وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبين واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا
بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافها بالحقيقة كما يتخالف مقولة ان
يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب لا يوجب اختلافها كما في لوازم الذات ولوازم الهيئات كحرارة الصورة النارية وبرودة جرم
الارض وبعدها واما تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانه موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه
وما اليه ضدين وربما كانتا امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه بما يثبت الحصولان فيهما
زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان

المبدا فيه بعينه كما في الفعل فباعتبار ان منه الحركة هو المبدء وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى وهذا ليس بصحيح فان وصول الفلك
في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وصفه الاتي عند بالشخص والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المنتهى بالذات
ولا حاجة فيه الى الاعتبار لحصول الاعتبار المقايسة واللاحق كما في جميع الحدود الاينية فان كلا منها مبدء لشيء ومنتهى لشيء اخر
واعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على المسامحة وان تلك الحدود في الحقيقة اوضاع اينية وجودها بالقوة
الا انها قوة قريبة من الفعل واما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصحيح حتى ذهب جماعة انها نفس المقولة التي يقع فيه الحركة
وليس ذلك بصحيح مطلقا بل كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان يفعل
اذا نسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة والترك لهيئة فهي يجب ان تكون خروجا
عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لكان الخروج عنها بل اسعان فيها وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة
عن ان يكون للمتحرك في كل ان فرد من تلك المقولة فلابد لما تقع فيه الحركة من افراد انية بالقوة وليس ... المقولتين
فرد اني مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التبريد فيلزم ان يكون الجسم في حالة تسخينه متبردا مع انه يخرج
من التسخين يكون متحركا فيه وان كان في اثناء حركة ترك التسخين فالحركة في نفس مقولة ان ينفعل وكذا لا يكون الحركة في مقولة
متى واما الاضافة فانها وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة
فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة عينية في العمامة ونحوها فلم يبق في المقولات التي يتصور فيها الحركة
الا اربع عند الجمهور وحصر هذه الاربع ... الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل الضد او العدم و
تفصيله في كتاب الشفا لكن هذا العدم يصح ان يعطى ... الوجود ... العدم الذي هو الاطلاق ليس بوجود اصلا
الجسم الذي فيه حركة وهو بالقوة متحرك فلا يحتاج الى وصف زائد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائدا لما فارقه اذا تحركت فان
هذا الوصف للجسم يعني ما فيه فلا بد له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به الى شيء كعدم القرنين في الانسان
ما ينسب الى الوجود بخلاف عدم الشيء لم فانه يوجد عند ارتفاع علة الشيء وله وجود بنحو من الانحاء وله علة هي بعينها علة
الوجود بالقوة ومن هيهنا يعلم ان علة الحركة يتحقق فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم ... ليس هو
الاشياء على الاطلاق بل هو لا شيئية شيء في شيء من شانه ان يكون له وهو كونه بالقوة **فصل** في تحقيق وقوع الحركة في كل
واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع فانه فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه

اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه اما الجسم الذي يكون حركته
لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي في مكان فاما ان يباين كليته كلية مكانه او يلزم كلية المكان ويباين
اجزاؤه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه كلما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا
الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لابد ان يقبل الاشتداد والاستكمال وهذا في الاين و
الوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده
او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا سواء هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا به يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان
المتسود ليس بسواد اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد
زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد مبلغ اخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا
السواد ولا يخلو انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او
لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا في الان يقال ما قد عدم قد اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فان كان
السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من انها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا ان لها في كل ان مبلغ اخر فيلزم
ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يشير الى موجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كلما يتعلق
من الحدود فكيفية واحدة بسيطة محولة اذا فرضنا نقطة كراس مخروط تمر على السطح فيها نقطة واحدة موجودة في
زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقطة اخرى تحصل بها تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث تجامع
تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقطة مفروضة
من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح ان يقال من السواد شيء كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة
واشياء كل منها يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان
السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يتشكل في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه
الى نوع اخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج
لا يكون تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم ولهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج
فان المزاج امر سيال متجدد فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه

بالفعل كما ان النقطة والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان ليتغير من ذاته امرا واحدا بالشخص غير متغير و
ان كان بمعنى الاتصال واحوال الانقضاء المراد الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في تصور ذلك المتصل وستعلم هذا في
مستانف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكر فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك
تنبيه و توضيح اعلم ان السواد مثلا كلما ورد عليه اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله في كل ان مفروض معنى نوعي
اخر غير ما له قبل وغير ما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف
القوم يلزم ويثبت هيهنا احكام ثلثة الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ
للمتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير المهية بمعنى الاصل في التحقق
هو الوجود والمهية معنى كلي معقول من كل وجه منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت المهية موجودة و
الوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلانهاية بالفعل متمايزة بعضها
عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتالي الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتامل الثاني ان السواد مثلا ثابت
ان له في حالة اشتداده وتضعفه هوية واحدة شخصية ... مع وحدتها وتشخصها مندرج تحت انواع كثيرة
يتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته او نقصه وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز
لان الوجود هو الاصل والمهية تبع له كاتباع الظل الضوء فليجز مثله في الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته
واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وللافراد بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها ات ولكل
ابعاضه المفصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال القار على غير المنقسمات عند
القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه ايضا كل من تلك الابعاض و
الافراد الانية فله وحدة سارية في الاعداد لانها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا و
ان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اوله الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا انه حادث في كل حين صدقنا
فالعجب جل العجب مثل هذا الوجود وتجدده في كل ان والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهوية مثل هذا الحال
هم متجددون في كل حين لا ادراكهم يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كونه هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحد
بعينه ولنصرف العنان الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فنقول لما علمت ان الواحد الزوجي قد يكون له شئون و

اطوار

اطوار ذاتية وله كمالية ونقص والقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بان الحركة الواحدة شخصي
في مسافة شخصية لموضوع شخصي واستدلوا عليه بان الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدء و
منتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية بتعين بفاعلها وقابلها وما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون
واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية وانما الاجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز ذلك في الكم والكيف وانواعهما كون انواع
بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتحد امرا شخصيا من باب الكم او الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيكون
اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في تشخصه ووحدته الجوهرية بحيث
ينتزع منه معنى نوعي اخر بالقوة في كل ان يفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت
حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد ونقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان
يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية في ذاته بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد
مثلا وكان الاشتداد فقد احدث جوهرا اخر وكذا في كل ان يفرض للاشتداد يحدث جوهر اخر فيكون بين جوهر وجوهر
اخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني
الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى يفرض في الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم و
مغالطة نشات من الخلط بين المهية والوجود والاشتباه في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في
وسط الاشتداد ان اريد بقاء وجوده بالشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر لان الوجود المتصل التدريجي الواحد امر
واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من
وجوده اولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة كما علم
منه حدوث جوهر اخر وجوده يحدث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لا محالة في تنقصه
الوجودين فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد
شخصي متصل له حدود غير متناهية بحسب انات مفروضة في زمان ففيه وجود انواع بلانهاية بالقوة والمعنى لا
بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالاستحالة بالنمو وبين حصول الاشتداد
الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منها استكمالا تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا

او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولى ممكنة والاخرى مستحيلة تحكم محض بلا حجة فان الاصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له
كما مر مرارا وموضوع الحركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك
مادة تتشخص بوجود صورة ما وكمية ما وكيفية ما وكثيرا ما يجوز التبدل في خصوصيات كل منها الا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة
يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي بما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء
وصرحوا بان العقل يفيض من استعداد وجود المادة المستبقاة في كل آن الى صورة اخرى بدل الاولى مع انحفاظ تشخصها
المستمر لصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز ذلك في اصل الجسمية وهي نوع من الجسم
بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الاجسام المختلفة المقادير الجسمية بهذا الاعتبار حيث قيل بمثل
ذلك في التنوعات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال الحركة في مقولة الكم التي اضطرب
المتاخرون في حلها حتى انكر صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا
انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس استصعب ذلك واعترف
بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلامذته وقد سأله
عن هذه المسألة بهذه العبارة اما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي في الاصول المشرقية خوض عظيم
في التشكيك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف
يكون بالعدد اذ كان استمراره في مقابل النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير
متناه متجددا في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتحدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على
عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان تكسب مادة اكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة
واحدة ولعل الصورة محفوظة في مادة واحدة اولى تثبت الى اخر مدة البقاء وكيف يكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء
فيصير كل واحد من المتشابه الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض اولى من ان يكون به الصورة الاصلية
دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل
النبات الواحد بالظن ليس نباتا واحدا بالعدد في الحقيقة بل الاجزاء ويرد دفعة هو اخر بالشخص متصل بالاول ولعل الاول
هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر

الحيوان

الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا ينقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه او لعل الحيوان والنبات ايضا غير محفوظ
لكن هذا المخالف الوارد الذي يظهر منا او لعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول لا ينقسم في الحوادث
من بعد انقساما لا يعرض مع ذلك انفصالا وفيه المبدأ الاصلي او لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلق الزمان الوقوف
الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حواليها العقل وقع عليها وظل في اعطافها رجوت ان يجد من الله
مخلصا الى جانب الحق واما ما عليه الجمهور من اهل النظر فليجمعوا جماعتنا في ان يتعاونوا على ادراك الحق في هذا ولا تيأس من
روح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه متحير في هذه المسألة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان انعم الشيخ ادام الله علوه
باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان فذلك
انتهى فعلم ان ذلك امر تحقيقه غير معلوم عند الشيخ ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار
المتشخص وتشخص الجسم انما هو بمقدار ما في جملة ما يقع بين حدين كما قالت الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في
خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى اخرها غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان الا
المقدار المتصل الماخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لان وجودها الشخصي بما هي
جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى تحفظ نوعه بالصورة المعينة
المنوعة التي هي مبدأ الفصل الاخير له مع جسمية ما التي بازاء جنسه القريب والجنس يعتبر ابهاما والفصل حصلا لتحصيل
احاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري يوجب
ابطالها انما يصح فيما يكون لكل واحد وجود بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية

فصل في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية اعلم ان كل ما يتقوم من عدة معان فتماميته بما هو كالفصل الاخير منه
محفوظا ما دام فصله الاخير متعينا وباقي المعنويات الجنسية من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء ماهيته غير
معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقائه فالاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل الجسم بما هو جسم بالمعنى الذي
هو به مادة وهو في ذاته نوع براسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل
وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذا النامي فصل الجسم النامي به تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ
قوته وحامل امكانه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق

لا على وجه الخصوص والتعيين وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة
وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته وتشخصها ولا
يتبدل ذاته وجوهره النامي وتشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي
نام لم ينعدم تشخصه لا هو ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية التي في فرد تحققت على الاتصال الوجودي وعلى هذا
القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحاس فيه وهو نفسه الحساسة في سن الشيخوخة بل وكثير من القوى النباتية والشخص
بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو
الجسم بما هو جسم نوعي لا ما في التخلخل والتكاثف فهي الهيولى الاولى وعلمت ان جوهريات الاشياء الواقعة تحت عالم الكون وهي
جملة ما في عالم الاجسام ما يجوز فيه التغير والتبدل بعد ما كان محفوظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير
في الطبايع المركبة لان وجوده يتضمن وجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات هذا النوع التي ثبت لانواع اخرى موجودة
بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالهيئة فبوجود الفصل الاخير للنوع الكامل كالانسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له
مجتمعة كل ما يوجد في الانواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك الانواع وتمام الشيء مشتمل عليه
مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبايع الجسمانية كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم
حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلي
الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفرع وامثال اقرب البيان في كل قريب وتلك الجواهر
العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجبي لانها صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لا
وانما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي توجد في اذهاننا ولهذا ذكرت ان المحسوس بما هو
محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر
العاقل فذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشمأز عنه طبايع القاصرين وسنعود باسم موضع
اخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول المتقن ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكان كلامنا هذه
الاعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه مبهم معتبرة على وجه الافراد
الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة فقد يشترك ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا

الحال

الحال في الجوهر الصوري فكما ان السواد عند اشتداده فرد شخصي زماني مستمرا او متصل بين المبدأ والمنتهى
وحدته واحد بالعدد كعروض السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سوادية والجميع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع
هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين الطرفين
متخالفة المعنى والهيئة عندهم فكذلك الجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي
باعتبار وله حدود وكذلك البرهان على بقاء التشخص هيهنا كالبرهان على بقاء التشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد
زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم
يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق في الصور حقا وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها
وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات
في هويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية وانفقت له مع وحدته معان مختلفة متنوعة عند تحليله
معه ضربا من الاتحاد **تفريع** فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان شخص روحه الدهر والطبيعة
بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها **بحث وتحصيل** ولعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا
من ان الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير انه لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما
يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب ان لا يحدث اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس
ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتبين ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها بعض الافاعيل
هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد فان تسخير النفس واستعمالها للاولى فانيها لا اقوة
منبعثة من ذاتها وللاخرى مرض قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوها بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس احيانا
فلها في البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى الخوادم الطبيعية يفعل
باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم و
الاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا واسلاما ويفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي
الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان
من عالم الحركات مقهوران لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات مقهورات لها

جميعا بحد ما طو عاو رضا كما دى الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادى الاشواق والارادات الحيوانية والطبيعية و
هذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس في الاخرى بايد هالكة ... كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى **فصل** فى استيناف برهان اخر على وقوع الحركة فى الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة فى
الجسم لا يفيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها لانها لو كانت تفعل فى جسمها الخاص لها فعلا من دون وساطة الجسم والتالى
باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالى فلان قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة و
اما بيان حقية الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متاخر
عنه اذ الشىء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشىء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة
فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعى وتوسطها فى فعل او انفعال عبارة عن توسط وضعها فى ذلك
فلا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال لها عنه فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية
عن المادة فى فعلها وكل مستغن عنها فى الفعل مستغن عنها فى الوجود فكانت مجردة عنها هف ويلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة منها
فعل فى نفس المادة التى وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها او الى ما حل فيها انما المكان للذى الوضع وضع اخر
هذا محال فكلما يفعل المادة او يفعل فى المادة فيمتنع ان يكون وجوده ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل
فى مادتها والتعدد للمادة الشخصية على المادة فاذا جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية
كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير بينهما وبين هذه الامور فلابد ان يكون فى الوجود مبدأ
اعلى من الطبيعة ولوازمها واثارها ومن جملة اثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين فى الوجود فالطبيعة
يلزم ان يكون امرا متجددا فى ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعى والكم الطبيعى يكون حدوث كل
منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤه مع بقاءها وكذلك فى ساير الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة فى الحدوث والتجدد و
الدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا فى كيفية تقدم الصورة على المادة انها
شريكة علة الهيولى لان الصورة فاعلة لها بالاستقلال او واسطة او آلة متقدمة عليها لانهما معا فى الوجود وهكذا حكم
الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التى منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها فى جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة
للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التى فى العنصريات من البسايط والمركبات

برهان اخر مشرقى كل جوهر جسمانى له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم الفصول
الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هى المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات للتشخصات ومعنى
العلامة هيهنا العنوان للشىء المعبر به عنه من ذلك الشىء كما يعبر عن الفصل الحقيقى الاشتقاقى بالفصل المنطقى كالنامى
للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثانى للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة
وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم ساير الفصول فى المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل
منطقى كلى من باب تسمية الشىء باسم لازمه الذاتى وهى بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا المنوال
لوازم الاشخاص فى تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث
الضوء من المضىء والحرارة من النار والحار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسمانى يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا
كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة
جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعى المتحيز الزمانى لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب
تبدل الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى وهذا هو الحركة فى الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض **تنبيه تمثيلى**
ان كل جوهر جسمانى له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد وهذا كما ان
الروح الانسانى لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا فى التحلل والذوبان والسيلان وانما هو يتجدد الذات الباقية بورود
الامثال على الاتصال والخلق فى غفلة من هذا بل هم فى لبس من خلق جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للاشياء فانها متجددة
من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى ولها كون تدريجى غير مستقر الذات ومن حيث وجودها العقلى وصورتها المفارقة
الافلاطونية باقية ازلا وابدا فى علم الله ولست اقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله لا بابقاء الله اياها وبين المذهبين
فرقان كما سيأتى تحقيقه فى موضعه فالاول وجود دنيوى بايد داثر لا قرار له والثانى وجود ثابت عند الله غير داثر
لا زايل لاستحالة ان يزول شىء من الاشياء عن علمه تعالى او يتغير علمه تعالى ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل**
فى هدم ما ذكره الشيخ وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه اخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة
لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا
فى وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقى فما تغير لم يكن فى الصورة بل فى لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها

ثم لابد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصورة المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من ان واحد او لا يكون فان
وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متتالية انية الوجود ويمكن تحليل هذه الحجة الى حجتين احديهما
انه يلزم تتالى الانات وهى منقوضة بالحركة فى الكيف وغيره والثانية ان الحركة تستدعى وجود الموضوع والمادة وحدها
غير موجودة فلا يصح عليها الحركة فى الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع فى وجوده غنى عن الكيف فيصح الحركة فيه فاذا تقررت
الحجة بهذا الطريق دفع الكلام الاول بوجوه وثانيا فالعمدة فى هذا الباب هى الحجة الثانية وبيانها ان الحركة فى الصورة انما يكون
بتعاقب صور لا يوجد واحد منها اكثر من آن وعدم الصورة يوجب عدم الذات فاذا لا يبقى شىء من تلك الذوات زمانا
وكل متحرك باق فى زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عنى
به انه يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك
هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك فى الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عنى ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فانه
ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة فى كل صورة كائنة بعدها لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد
حادثة الغير النهاية وذلك محال ومع ذلك فان لم يوجد هناك شىء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة وان وجد
فيها شىء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا فى باب كيفية
تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زايلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصية
للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فنقول ان يقع الحركة فى
الصورة فلا يلزم ان يتبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية بوجه التجدد والاتصال
التى لا ينافى الشخصية كما مر جوابه فى بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع اخر
يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها فى الوجود وهذا لا ينافى كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا له اكوان لا نواع
الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصورة فى تبدلها الاتصالى ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرها وبين ضعفها
وهى ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا اذا اعتبرنا فى المتضادين تعاقبهما
على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم نعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية
معنيان وجوديان مشتركان فى محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف **فصل** فى تاكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية

المقومة للاجرام السماوية والارضية ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر فى
الزمان والحركة واختلفوا فى ان ايهما غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له
فى عدم قرار الذات وذهب صاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان
المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور باوجدنه محيصا وثانيا ان كلامهم مجمل على انه مبنى على الفرق بين حال الماهية
وحال الوجود فالحركة والزمان امر ماهيته التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية
تارة وثانيا ان الحركة عبارة من خروج الشىء من القوة الى الفعل لا ما به الشىء الخارج منها اليه وهو معنى نسبى والامور النسبية
والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وتجددها انما يعان لتجددها نسبت اليه وثباته فضلا عن نفس الهيئة والانقضاء
كمفهوم الانقضاء والتجدد فيهنا ثلثة اشياء شىء هو التجدد وشىء به التجدد وشىء يتجدده والاول معنى الحركة والثانى المقولة و
الثالث الموضوع وكذا خروج الشىء من القوة او حدوث الشىء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك او الحادث وغير
الذى به الخروج والحدوث وكما ان فى الابيض امورا ثلثة ابيضية وهى معنى نسبى انتزاعى وبياض وشىء ذو بياض وكذا فيما
نحن فيه فالخروج التجددى من القوة الى الفعل هو معنى الحركة ووجودها فى الذهن لكن بحسب الخارج واما به الخروج منها
اليه او لا فهو نفس الطبيعة واما الشىء القابل الخروج فهى المادة واما المخرج فهو جوهر ملكى او فلكى واما قدر الخروج فهو الزمان
فانه هيئة مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا مغايرا للحركة بل على قياس الجسم التعليمى بالنسبة الى الجسم الطبيعى
كما سيجىء من الفرق بينهما بالتعين الابعادى وعدمه واما ثانيا فنقول هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم
فاول حكيم قال به فى كتابه العزيز هو الله تعالى وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب
وقال بل هم فى لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل الطبيعة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله فقال لها
وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله كل اتوه داخرين وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقوله ان يشا يذهبكم ويات بخلق جديد وقوله كل الينا راجعون الى غير ذلك من الايات المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى
تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا و
هم لا يفرطون ووجه الاشارة ان ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه
هى بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا قال كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفى اليهم بلا تفريط فى احدهما او افراط

فى الاخرى وفى كلمات الاوايل تصريحات به وتنبيهات عليه فقد قال المعلم للفلسفة اليونانية فى كتابه المعروف باثولوجيا معناً
معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان او مركباً اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه
وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرماً لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت وهذه عبارة
وهى ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بايدة زايلة فى ذاتها والارواح العقلية باقية كما
اشرنا اليه وقال فى موضع اخر منه ان كانت النفس جرماً من الاجرام او من حيز الاجرام لكانت منقضية سيالة الحركة لانها
تسيل سيلاناً تصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا رُدّت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهى علتها بطل
الكون فبطل العالم اذ كان جرماً محضاً وهذا محال انتهى وهذا ايضاً تصريح فى تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى عالم
انفاً منات الهيولى لغاية العدم فكل ما فاضت عليها صورة من المبدأ انفرمت فيها ثم افاضها بايراد البدل وبما يدل على ذلك
ان زينون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها
واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستانى
عنه فى كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال كثير من اساطين الحكمة الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وزوالها فى مستانف الكلام
ان شاء الله ولنا ايضاً رسالة معمولة فى حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثاً زمانياً من اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى
تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرنا ما قال الشيخ العربى فى فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان فى الترقى دائماً وهو لا يشعر
بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابهاً وقال فى الفتوحات فالوجود كله متحرك
على الدوام دنياً واخرة لان التكوين لا يكون الا عن مكون فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله تعالى وما عند الله باق
ما عند الله باق اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله ودثور امثالها الجسمانية **فصل**
فى ان اقدم الحركات الواقعة فى مقولة عرضية هى الوضعية المستديرة وهى ابقاها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان
الحركة فى الكم مثل النمو والذبول يفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك عنه
والوضعية مستغنية عن الكمية والتخلخل والتكاثف ايضاً لا يخلوان من حركة كيفية وهى الاستحالة بتحليل بسخن وتجميد
ببرد والاستحالة لا تكون دائمة فلابد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها
بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات

لا تدوم

٤٢١

٤٢٢

لا تدوم على اتصالها لتناهى الابعاد المكانية كلها والاخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين منها لقرب جهة
والسكون لا يكون الا فى زمان لانه قوة الحركة كما مر وقوة الشىء لا بد ان يكون متقدماً عليه زماناً والزمان يفتقر الى حركة حافظة
له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددى الاتصالى والتى تقبل هذا الدوام هى المستديرة التى يجوز اتصالها
دائماً فهى غنية عن ساير الحركات العرضية وهى لا تستغنى عن المستديرة فهى اقدم الحركات واما ان المستديرة ادومها فلان
ان غيرها منقطعة الى سكون لانه عدمها وهو لكونه عدماً خاصاً يصحبه قوة او ملكة مفتقرة الى قابل زمانى متجدد الوجود
يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التى هو مقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة فى المشهور واما انها اتمها فلانها
فى نفسها لا تحتمل الزيادة فى الكمية كباقى الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف فى السرعة والبطوء لما ستعلم فى مباحث الافلاك
ولان فاعلها وغايتها ليس امراً محسوساً بل امر عقلى غير متفاوت فى القرب اليه والبعد عنه لكونه خارجاً عن هذا العالم كما يتفاوت
غاية الحركة الطبيعية الاينية وتشتد حركتها اخيراً كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعى والقسرية تضعف اخيراً كلما بعد من
القاسر وذلك لان الشىء كلما هو اقرب من مبدءه واصله فهو اشد واقوى وكلما بعد منه فهو اضعف واوهن واما
انها اشرف منها فلانها تامة والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات ثم فى الحيوان الجسم المتحرك بالارادة
وجب ان يكون اقرب الاجرام دائماً واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعى شرف الفاعل وتمامه ودوامه
فبقوته المسكة تتحدد جهات الحركات الطبيعية الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجىء موعد بيانه فى مباحث
الجهات ومباحث الفلكيات ان شاء الله تعالى **فصل** فى اثبات حقيقة الزمان وانيته الاتصالية الكمية مقدار الحركات
وما يعرض له من الانقسام الوهمى وغيرها اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادى لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة
اختلاف الحركات فى المقطوع من المسافة مع اتفاقها فى الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها فى المقطوع من المسافة واختلافها
فيهما او فى احدهما تارة اخرى فحصل لنا العلم بان للوجود كوناً مقداراً فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار
الاجسام وغاياتها لانه غير قار وهذه قارة فهو مقدار لامر غير قار وهو الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما
على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شىء له قبلية عليه لا يجامع به البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها
الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن اذ ذات الفاعل ما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا العدم اذ قد يتحقق للشىء عدم لاحق بل
قبلية قبل يستحيل ان يجامع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا ويعرض القبل لهذه القبلية ويعرض الذى هو البعد يتصور قبليات

٤٢٣

وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا الامر الذى هو ملاك هذا التقدم والتاخر فيه تجدد قبليات وبعديات وتقدم
تقدمات وتاخرات فلابد من هوية متجددة منصرمة بالذات على نعت الاتصال محاذية للحركات الواقعة فى المسافات المتصلة
الانقسام الى ما لا ينتهى اما لانها قابلة الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلاً فهو كمية متصلة غير قارة او ذو كمية
متصلة غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهراً فلاشتماله على الحدوث التجددى لا يمكن ان يكون مفارقاً
عن المادة والقوة الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادى غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره
بالجملة اما مقدار حركة او ذو حركة ذاتية يتقدر به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الى متقدم ومتاخر
فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله ايضاً تجدد وانقضاء فكانه شىء بين معرابه القوة ومحوضة الفعل ففى جهة وجوده
ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلابد ان يكون جسماً
او جسمانياً وايضاً له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امراً واحداً يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ
الصفة الواحدة يستحيل ان تكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون متبرء الذات عن المادة وعلايقها
الا الاحتياج فى تجسمه وتكونه المادى لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة وعدم تام لها وقابلة يجب
ان يكون اقدم الطبايع والاجسام ولانها اذ الزمان لا يتقدم عليه شىء بغير هذا التقدم فقابله يستحيل ان يتكون من جسم اخر او
يتكون منه جسم اخر والا انقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصرى ولا يكون فى طبيعته حركة مكانية ولا حركة
كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط التقدم
على ساير الاجرام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله
يجب ان يكون ما يلحقه اكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام فى غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط
فصل فى ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه سيجىء اثبات ان الغاية الذاتية فى حركة الفلك
هى التصورات المتتضية للاشواق والارادات التى يتقرب بها الى المبدأ الاعلى قال الشيخ فى التعليقات الغرض فى الحركة الفلكية
ليس نفس الحركة بما هو هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة لانها لما لم يكن حفظها بالشخص استبقيت بالنوع كما استبقى نوع الانسان
لا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كاين وكل كاين فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت تجددية فانها دائمة
بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة وقال فى موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص

جزئى

٤٢٤

جزئى كالشخص الذى يتكون بعده لا يكون هو ايضاً غاية لطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص التى لا نهاية لها فى الغاية للقوة الثابتة
فى جواهر السموات وقال ايضاً فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس التى له تصوراً بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذى له مع
وضع ما سبب لتخيل اخرى يستعد بالاول الثانى ويصح ان يكون التصورات المتكررة تصوراً واحداً فى النوع كثيراً بالشخص او
تصورات مختلفة وقال ايضاً فيها هذا التصور الثانى مثل الاول نوعاً لا شخصاً يجوز ان يصدر عنه حركة مثل حركته نوعاً لا
شخصاً ولو كانا مثلين لكانا واحداً وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضاً فيها كل وضع فى الفلك يقتضى وضعاً بعده
قبله توهم بعد توهم هذه عباراته الفاظه وهى فى قوة القول باثبات الحركة فى الجوهر الصورى لما تقرر عند الشيخ وغيره
ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لمبادى الحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان
عرضها فى الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صوراً جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية الثانى ان
الوضع لكل جسم من وجوده او لازم وجوده كما مر جوابه وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعى والبعض
قسرى اذ لا قاسر فى الفلكيات وقد علمت ان المبدأ القريب لكل حركة هى الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه
الحيوانية شىء واحد وذات واحدة فالحركة فى الوضع يقتضى تبدل الوجود الشخصى فيكون فى الفلك تشخص بعد تشخص ووجود
بعد وجود على نعت الاتصال التدريجى وقال ايضاً فى التعليقات طبيعة الفلك من حيث هى طبيعة الفلك يقتضى الاين الطبيعى
والوضع الطبيعى لا اينا مخصوصاً فيكون النقل منه قسراً وقال ايضاً هذه الاوضاع والاين كلها طبيعة انتهى اقول الذى ينتج
من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعى وكل اين من اينه طبيعى ومع كونه طبيعياً ينتقل منه الى غيره فلا يستقيم
ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والاين
وساير اللوازم وهذا وان لم يكن يذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا انه الحق الذى لا محيص عنه والذى يناسب ان طبيعة
الفلك يقتضى اولاً وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية شىء منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل بقاء
النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولاً فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا شخصياً
اذ المعنى الكلى لا وجود له فى الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولاً بالتشخص ثم بالنوع ثم بالجنس لهذا ذكروا وفقاً للمعلم
بيان ان الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولاً وبالنوع
ثانياً وبالجنس ثالثاً واما ثانياً فلما علمت فى مباحث الوجود ان الموجود فى كل شىء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة

هذا التصور الجوهرية لوجيس الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجى وهذا المتعلق بالحركة

بنفسه اما الماهيات التي يقال لها الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان
الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في
المشهور ان هذا الجرم بتجدده علة مطلقة للزمان والحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متخصص بالزمان و
فاعل الشيء غير متخصص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشيء فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية فنسبته الى اجزائه المتقدمة
والمتاخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء التدريجي
الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية كل عارض جسماني من الشكل
الوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سائلة زايلة اما بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق
لابد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته
الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى
التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكاينة جهة كثرتها وتجددها
فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان مقيم وحافظ ومديم وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبجرمه يتحدد الجهات والمكانات
بمثل البيان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك يحتاج في تحدد
ووضع جهته الى ما يحيط به وبتعين حيزه فكيف يتقدم عليهما طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص
الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية
مطلقا اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون اصله مفارق
الذات والوجود عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر
هكذا في الكم وغيره فهذه الامور مع انها وجودات متجددة متصرمة فعلتها الاصلية لا يكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا
عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله تعالى بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا تنفد في عالم
امره الذي اذا قال للشيء كن فيكون **فصل** في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء الا الباري تعالى لما علمت ان الزمان
وما يقترن به وما يختص به امور تدريجية واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا او عدما
او غيرهما اي تقدم كان لاجماع بحسبه القبل والبعد يكون زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة

فلا يثبت ايضا فيما مران علة الشيء لابد وان يكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الله
وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم واخرى بالملائكة عند اخرين وبالصور الالهية
عند الافلاطونيين والناس فيما يعتقدون مذاهب وايضا لو تقدم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجددي لكان
عدم وجوده عدما فكلما يعدم فيه بعد وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لولم يسبقه امكان لكان اما واجبا او
ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل فموضوع امكان الحركة لابد وان
يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا وكلما من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم
علته او لعدم شيء من احوال علتها وشرايطها التي بها تصير محركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث
العلة المحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا الى غير النهاية فالاسباب المترتبة اما ان وجدت مجتمعة او متعاقبة على التوالي
وكلاهما محال عندنا وعند محققي الفلاسفة اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات و
برهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لابد لها من علة حادثة
واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يتلو بعضها بعضا لزم تتالي الآنات وتشافع الحدود
وستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها
منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود له لا ذهنا ولا خارجا
فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض اخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس
فيه امور منفصلة بل الموجود منه امر متصل شخصي كما مر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم
ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون مذهبا
كاذبا والكلام في اسباب الوجود الشيء الواقع في نفس الامر وان كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان
على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية هي صورة الجسم والجسم
بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المتصل المستمر
اللازم منها فهو اصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي جزئياتها بوجه والآن السيال الذي
بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة المتوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل منها ففيهما امر عقلي هو جوهر فعال واحد

وشئون غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شان فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم
او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات الباري لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها
حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال اما الباري دائما
او بتوسط امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود الرب تعالى كما اشار
اليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح الى ما اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الامر والكلام الى المتكلم
من حيث هو متكلم فللامر والخلق عالم خلقه وهو كل ماله خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذات
تدريجية الوجودات متراخية الهويات من تدريجه وعلمه بخلاف عالم امره فانه سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل
ولا يزال وهو خالق وامر ابدا لا سرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما عرفت ان الحدوث والتجدد لازمان لهوياتها الذاتية
ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضيء بالذات
ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متاخرة عن وجود الكاتب وهو يتقدم عليها
جميعا ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** في ربط الحادث بالقديم قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء و
اضطرب اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو احسن الاقوال الواردة منهم واقرب من الصواب هو قول من قال ان
الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بدء زماني فهي دائمة
باعتبار وبه استندت الى العلة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء
اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو
موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها
بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة نحن
اذا رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا المعلول الذي يتجدد واما المعلول الذي هو نفس حقيقة
التجدد والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف
المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا ذاتيا والا لم يصح استناد الحوادث
الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث

التجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي الحركة ولهذا فهذا
قوم بانها حيثية تمنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيرة لكنه بعد فيه خلل كثير الاول
ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى
الفعل فذلك فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن
تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة له يجب ان يكون موجودة
معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون وجوده اقوى
من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة
الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى علة قديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي الحدوث ليس له بقاء اصلا فضلا عن
كونه قديما واما الماهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا حاجة لها الى علة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا ان جوهر
الفلك بصورته الطبيعية غير باق بتشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي
وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق
ان الامر المتجدد الذات والهوية نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية
في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد
والحدوث كما ان الجوهر ماهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغن القوام عنه فقد
يكون للموجود نعت لا يكون للماهية اذا جردت عن اعتبار الوجود وكما ان وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في
الاشياء بالاشدية والاضعفية وماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بالصفة عارضة
بحسب الاعتبار والتحليل ليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة الحصلة للاجرام المادية بهذا الوجود لقصور هويته عن
قبول الدوام الشخصي لكونه الاندرج الحصول اول لست اقول ان ماهيته يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر
عن امر زايد عليها حتى يستشكل احد فيها بانا قد نتصور طبيعة من الطبايع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد و
الانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية والمقومة لها وذلك لان منشأ
ما اورد على الاشتباه بين ماهية الشيء ووجوده لان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من انه متشخص بذاته

وكل ما يحصل فى الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا فى الذهن لكان يجب فى كليا والخارج ذهنا والجزئي
ماهية والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير** واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله ما انه محسوسه او متخيله وذلك مثل الزمان
والحركة والاتر والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير والتعليميات
كالجسم التعليمي فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المتناهي سواء كان فى مادة وطبيعة مخصوصة او كان فى الخيال
منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلى والكلى لا يكون ممتدا متقدرا ولا
فى ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل
كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لوجوده وان سالت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية
الخارجية بسيطة كانت او مركبة مما لا مطابق لها فى العقل لانها هويات شخصية لا تحتمل الشركة وما فى العقل امور كلية يحتمل
الشركة فكذا الهوية الصورية التدريجية للطبايع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجسام التى هى مبادى لفصولها
الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا ماهية لها من حيث هى انيات داثرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى
بالماهيات وبالحقيقة هى لوازم تلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت من قبل ونحن سنقيم
البرهان فى هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات
الاعراض بل انما هى هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها
لانها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الاول وهى اثار لاشعة العقلية وظلال لاشراقاتها النورية **بحث وتحصيل**
ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبايع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم
فان صدرت من غير قابل مستعد اياها لزم ان تكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته
يستلزم خلاف المفروض والتناقض اذ التجدد ينافى الوجود المفارق وان صدرت عنه فى قابل مستعد فان كان القابل
حادثا يلزم توقفه على قابل اخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا فيتسلسل الى لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون
ذاته بذاته او ذاته بما يلزم ذاته كافية فى القبول فيكون الصورة ثابتة ايضا لا متجددة والمفروض انها متجددة وان لم يكف
ذاته ولا مع لوازمه الثابتة للقبول فلا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم
التسلسل فى المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات

الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عايد فى حصول كل استعداد خاص جزئى للمادة ما
بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فالاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لانها علة
موجبة له بالذات لا معدة له فنقول الذي ما اسلفنا من الكلام يوضح حل هذه الشبهة ونظايرها فان هذه المادة القابلة
ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا
والقوة عدمية تحصل بما هى قوة عليه فيكون فى تحصلها بما هو حق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهى ايضا من حيث كونها
مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهى ايضا انما تحصل وتتقوم بالصورة المقترنة
بها لانها تحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة تحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم
ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فيتجدد بالمادة ويتعدد بتعددها ويتجدد بتجددها
لست اقول من جهة استعدادها السابق اذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها فى الوجود نعم ربما كان كل استعداد لتشخص
لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما لتشخص اخر من اشخاصها سابق على هذا التشخص زمانا لا على استعداده لاسبقا ذاتيا كما
علمت من حال الهويات المتجددة المنقضية وبالجملة لا يلزم ما ذكر قدم شيء من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة
جسمانية حقيقة عند الله موجودة فى علمه وهى بحقيقتها العقلية لا يحتاج الى مادة ولا استعداد او حركة او زمان او علم
او حدوث او امكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهى بوحدتها الاتصالية لا زمة
لوحدتها العقلية الموجودة فى علم الله واذا نظرت الى تكثر شئونها المتعاقبة وجدتها كلا منها فى زمان وحين وهذا الاعتبار
يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي فهى مفتقر الى علة معينة بل يكفيه
وجود صورة ما مطلقة اية صورة مطلقة كانت يكون القوة فيها قوة لها وعليها او على كمال ما من الكمالات واما من حيث
استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هى جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة
فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى الفعل بقابلها بطل لبطلان صورته السابقة لحوق صورته اللاحقة لعدم امكان
الاجتماع كما بطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل
صورة يحدث بانقضاء سابقته ويبطل هى ايضا بلحوق عاقبته على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة
خاصة تخصية بوقتها المخصوص فيجوابه ان علة ذلك الاختصاص بما لم يكن بامر زايد على هوية تلك الصورة التشخصية فلا يفتقر

الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زايد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقها ولا لاحقها يرد السؤال
فى لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت الطبيعة تشخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال فى اختصاص بعضها بوقت
الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زايد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين وذلك السبب
لا بد وان يكون معدوم وقته وهكذا الى ان ينتهى العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زايد لان الكلام فى
الاسباب الموجبة التى لا يجوز فيها التسلسل الى غير النهاية وحاصل الكلام انه كما ان للوجود حقايق مختلفة لذواتها وقد
يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات فى نوعيتها الاصلية مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الانسان
ووجود الشيطان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها متميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ورتبة لذاته
لا يوجد فيهما غيره ومثال الثانى وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زايد على انسانيتهم
وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها رتبة واحدة منه فى الشدة والضعف وكذا الاعداد من النوع
التى لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زايد على حقيقة
شيء منهما ولكن امتياز افراد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زايدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذا
الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه كما انه فى الحقايق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل
بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتاخر الذاتيين اللذين لا يجامع القبل
البعد لذاته لا بقبلية زايدة وبعدية زايدة بل بنفس هويات الاجزاء المتقدمات والمتاخرات المتفاوتة فى القبلية والبعدية
وذلك كالزمان المتصل عند القوم فانه عندهم هوية متفاوتة فى التقدم والتاخر والسبق واللحوق والمضى والاستقبال
والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحقان الهوية الجوهرية
هى المتجددة بما ذكرنا بالذات لا الزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن
مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتاخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد
الثلثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتاخر زمانيين والاخر
دفعى مكانى يقبل الانقسام الى متقدم ومتاخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان
فى الوجود متغايران فى الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية بغير اتصال ما هى مقادير لها فكذلك اتصال الزمان

ليس بزايد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي
مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدى من تغاريق العصا ومن تامل قليلا فى ماهية الزمان يعلم
انه ليس لها اعتبار الا فى العقل وليس عروضها لماهيته عارضة له عروضها بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء من
السواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له فى
الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني ولا وجود له فى الخارج
الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه فى الذهن وانقضائه وحدوثه
واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة الذات ولم يتنبهوا لذلك ان هوية الحركة مصحح التجدد والانقضاء
لشيء والزمان كميتها وقد ذهب صاحب التلويحات الى ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هى حركة
فهو لا يزيد عليها فى الاعيان بل فى الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هى حركة فقط **تعقيب واحصاء** ذكر فى الشفاء ان من
الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه فى الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم
ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد فى نفسه بل على انه نسبة على جهة ما لامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت
تلك اوقات لهذه فيتخيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجوده عرض اخر اى عرض كان
فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا وحدانيا على انه جوهر قائم بذاته مفارق
للجسمانيات ومنهم من جعله جسمانيا جوهرا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من علمه عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم
من جعل حركة الفلك زمانا دون ساير الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا او دورة واحدة لهذه هى المذاهب
المسلوكة فى الاعصار السالفة فى ماهية الزمان التى احصاها فى الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان
مقدار الوجود والاشاعرة من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب ومن المذاهب الرابع من تخيل الزمان جوهرا
مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمي الفلاسفة ومنهم من يضع ادراجه الطبايع الامكانية
لكن لا على ان يعتريه تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراى منسوب الى افلاطون
الالهي وبعض اشياعه ومشرع الفرفوريين استحالة ان يقع تغير فى ذات الزمان والماء اسلام لم يعتبر نسبة ذاته الى
المتغيرات فليس ذاته ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان وقعت حصلت

لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والمتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية قد تحير في امر الزمان وتشبث في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل افلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الان ما وصلت الى حقيقة الحق في الزمان فليكن طالعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الادلة وايراد الشكوك ان التابعين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون والاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلث المذكورة التي بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية التحقيقية اقرب ومن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله وقال ايضا مما يرد على مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الان موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات واجب الوجود وذلك لا يقول به عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والبعدية والمعية فيرجع التغير في شيء اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول الامام افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد واما ان حصل فيه الحركات والتغيرات فح يحصل لها قبليات قبل البعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء انتهى ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجودها ووجود تجددها والشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة فحينئذ انحل العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث بين حينا في موضع اليق بها والحق تعالى وجوده الخاص به اجل من ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها الا معية اخرى غير الزمانية وهي المعية القيومية

المنزهة

المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا اراد به انه ليس وجوده غير وجود الامر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الهوية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة التجددية الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتية ولو صح ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل لكون الوجود من عوارض المهية فالذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر ويتبدل بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدا ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله وفي الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام اساطين الحكماء نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة الباري الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية الزمانية

فصل في ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود

قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية ليس نفس العدم لان نفس العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل لانه ذاته توجد مقارنة ايضا ولا شيء من الاشياء التي يصح ان يوجد مع المتاخر قبل لذاته هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا هو ان ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل ان فرض بداية زمان اخر وهكذا القياس في ان يفرض نهاية فاذن ليس لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن وجود الحق الجواد لا ينقطع وافاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا مسبوق بالعدم بين سابق ولاحق كما سيأتي الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل

فهذا التقدم امر وهمي مقدر كما ان فوقية العدم خارج العالم وهم محض كما لا يلزم من تناهي المكان ان يكون عدم فوق المكان كذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدم في زمان فنقول ان العقل يدرك بين هيئة تتابعين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان وليس في ذلك الترتيب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان يكون المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع دفعة وظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة لا نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتيب فان لم يحصل هذا الترتيب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدم وان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه متناهيا لا يفتقر الى حيز اخر اما في كونه حادثا فيتوقف على مسبوقية بالعدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون اله العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل الازمنة لا الى نهاية فنقول اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع الى الزمان ايضا فان ذاته تعالى وان كان مقدسا عن التغير متعاليا من الزمان وما معه معية زمانية يرجع الى القبلية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا يوجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان اخر بمعنى ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاءه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدم فرد اخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الاخر فعدم الزمان لا يتحقق في الزمان فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعان في زمان اخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمانا غيرهما فنقول ان وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زمانا اخر لان المعية ههنا نفس الزمان المعين لان تعينه لانه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها وبعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا اخر واما وقوع شيء مع شيء اخر ليس واحد منهما زمانا فانه يستدعي وجود ثالث وهو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان ذلك من لوازم هويتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبلية بالنسبة الى اخر وكذا بعد وبعديته بالنسبة الى الاخر ومع ومعيته بالنسبة الى ما يقارنه وليس

لقائل

لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة الاضافة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتاخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم معقولا اخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء اخر او بعدمه فالتقدم والتاخر يعرضان لهوية الزمان لذاتها ان وجودها وجود التقدم والتاخر ومهية المتقدم والتاخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتاخر بمعنى ما التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال اخر وهو ان اجزاء الزمان لا بد وان يكون متخالفة المهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان تكون متشابهة وذلك لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبة التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الاخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة من كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي مهية الاتصال وانما اختلف فيما يقتضي وجود الاتصال فان كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال يقتضيهما نفس التشابه والاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكان كون كل جزء من اجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضي لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال صاحبه ما يقتضي لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله

فصل في احتجاج من يمنع للزمان بداية

ان للمثبتين للزمان بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم الثالث ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هذا خلف الخامس ان الازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد والاول محال والا لم يكن الحادث حادثا وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فوجد حالة لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية والسابع ان كل واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بالعدم لا الى اول فاذا فرضنا جسما قديما فرضنا حوادث لا اول لها فالزمان يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها ولا على عدمها ومحال ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق والمسبوق في التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم

لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الاساس في حدوث ماهية الزمان والحركة و
ما يتعلق بها اما ما يحتجون به اولا فهو ما اخوذ من برهان تناهي الابعاد وحاصله انا نجمع دورات الماضي او الازمنة كالسنين
او عدد النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفسا اخرى فناخذهما على وجهها مبلغا ومع الزيادة
مبلغا اخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلابد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الاخر بقدر متناه وما زاد على الشيء بمتناه
فهو متناه واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها لانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا
يصح وانما صحت اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالها وتماديها
على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودها اللاحق لعدم السابق او بالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق
بالعكس فكيف يصح فرض اجتماعها المستحيل الممتنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صحتها لاستحالته فهو فرض شيء
على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا به ثانيا فبقي في نفعه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي
هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا
يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معين وما تم حصل وحصل بعده الحادث
الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا
بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة فنشات من اجراء حكم
كل واحد على الكل وحاصله ان يتمسكوا للاحتجاج به ان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوق العدم اذ
ليس فيها الا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع وهذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد
على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا ينجع غرضهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا
يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم يحدث بجملته لا حتى وايضا هذا على
نهاية اعداد الحوادث ضعيفها التي كل منها في وقت والجواب عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها
من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب اخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية
لها مع ان في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا ان الازل ليس وقتا معينا ولا حالة معينة بل هي عبارة
عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الازل مع انه يحكم بادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن

يقال

يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي وذلك محال
وان لم يكن فللصحة مبدء وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام قادحا في الصحة اعني القدرة فكذا هيهنا وعما ذكروه سادسا ان
المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم يعارضون بصحة حدوث
الحوادث وعما ذكروه سابعا انه عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بها او عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا
بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة
المحمول وعما ذكروه ثامنا وهو قريب الماخذ مما سبق ان في مقدماته على الوجه الذي اشتهر منهم وجوها من الخلل اما المقدمة
الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو من الحوادث اذا عني بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو من الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع
بما هو مجموع فتقدير ان ذلك وان كان صحيحا فانه لا اعداد الحوادث في كل حين مجموع اخر لكن لا ينفعهم وان عنوا به كما يقولون
ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا يتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى معترضة
بالمنع واما المقدمة الاخرى وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فيها خلل ان اريد ما لا يسبق احادها فانه من البين
انه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا
حتى يسبقها شيء فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية
عن الحركات اصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا اي ما خلت عن احاد الحركات قط وان كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا
فيحتاجون هيهنا الى الرجوع الى اثبات نهاية الحوادث فقد سبق الكلام فيه وهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات
بين الطرفين ونحن نفصل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلب حدوث العالم ومسبوقية
كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني السابق عليها واوضحنا ما بين المتقدمين من كون
جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاتها فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث
زماني وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد سنعود اليه ان شاء الله واعلم ان اكثر الناس
يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقعوا
في الحيرة لانهم ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على اتم وجه واكده لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا
وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم جملة ما سوى الله عندهم و

بكل الحوادث ولكون موصوفا بها
فلا بد الا الحوادث ليس بكليتها
دوجود حتى يكون الجسم موصوفا بها
مع

الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم
ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال اما اذا اردتم بذلك
فان الدائم قد يعنى به معنى عرفي وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور ولدى الجمهور
وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبهم اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم اذ هو بنفسه قول
قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي يستفسر الازلي وعاد الترديد والمحذور المذكور
وان قال الذي في الذهن متناه يسلم له ان القدر الذي في ذهن من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود
العالم على غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما فهي ايضا حادثة وان قال اعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد فان اراد به
كان السبق الزماني فهو مع كونه مناقضا لمذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد
به السبق الذاتي فخصمه قايل به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن متقدم على وجوده تقدما وان قال ان الباري متقدم
على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو بعينه مذهب
الحكيم فتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هيهنا الا ان نقول احد الخصمين انه توقف
العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الاخر يكفي ويرجع بتعيين المشرك من غير المشرك واعلم
ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموجودات من دون سانح على ذاته وحادث يصير
ذاته محلا له من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف توحيده في الذات
ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا الارادة ولا العلم ولا الحكمة ولا غيرها من الصفات واذا علم الانسان هذه المسئلة
وعلم وجود النفس وبقاءه وكيفية معادها ورجعها بعدما عرف مبدئها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من
العلم شيئا عظيما لا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمت اسباب حدوث
الحادثات ودثور الاثرات وان هويات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوم البرهان
من غير ان يختل به قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح طريقة و
احكم سبيل والناس يتحيرون في ان واجب الوجود اذا لم يتغير ولم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الا زمان
معتمدا اليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسئلة واطرافها واذا ابتت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت

ارتفع

ارتفع مجال البحث ومع القدرة الغيبية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول اصلا قال بعض العرفاء قول
القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فاما ان يقول عنيت به الاجسام كلها
كالسموات والامهات والمواليد ومع لوازمها من الحركات والازمنة او يقول عنيت به كل موجود سوى الله تعالى فان عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا أكثر من الموجودات
المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يجز ايضا لان معناه ان الاجسام
موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة
الوجود على الزمان والزمان متاخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا وكذا ذلك فنحن لا نفهم
من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمنا واما ما لا نفهم من مقصوده فالكلام عليه من شان العيان وان زعم ان الاجسام
موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده
ومن صار الى ان العالم موجود الان مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما فحيث الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل
منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا مكان ولا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم
كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما
فهو بعد في مضيق الشبهة ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يدعون انه جسم مكاني كساير
المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث
سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول كان ما
ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم اذ القائلون بتقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون
بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قولهم ان الاجسام لا توجد
حيث يوجد الحق لا هذا الان ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى قدم الافلاك
وغيرها ولهم ان يفسروا قدم الاجسام كالافلاك بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما اورده اصلا فالمصير
في هذه المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وساير العلماء لم يصلوا
الى كنه هذا المرام والاشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت متوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب ما وقع الاحتجاج به في
هذا الموضع قول البعض المتفرعين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناه البقاء فيستحيل

ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقول العالم متناهي قوة البقاء
لكنه غير متناهي البقاء الا الذاتية ولا القوتية بل لان علته دائمة وهي تمدها بالقوة الغير المتناهية الاثار والحركات وغيرها اقول
قوله غير متناهي البقاء الا الذاتية ولا القوتية كلام مجمل مختلط لانه ان اراد به انه بحسب ماهيته الامكانية ليس ذا قوة البقاء بل الوجوب
الفايض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي
القوة لا الماهية حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها
غير متناهي القوة وان اراد به ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابدا انها ليست بلا متناهي القوة الا انه يستمد
من العلة الدائمة القوى والاثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها التشخصي المتناهي في القوة والقدرة يبقى
دائما لكن يصدر منه الاثار والافاعيل الغير المتناهي بامداد المبدا العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود الاعراض
وهذا غلط
والاثار والافعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والتشخص الجوهري اقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا يصل
اليها الا بعد ان يمر على المتبوع الملحوق به وما يتفرع عليه فعدم تناهي الاثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلل المتوسطة
سواء كانت فاعلا قريبا او قوة قابلية او الة او موضوعا ولا ينتقض بما ذكرنا بالهيولى الاولى التي تقبل اثارا غير متناهية
لانها لا تقبل هذه الاثار الا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة يتجدد
كالجنس بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها في كل وقت وان كانت متناهي القوة الا انه يفيض المبدا في كل
وقت على مادتها قوة اخرى وهوية غير التي فاضت اولا فهذا قول بحدوث العالم وتجدده فيكون كل شخص منه مسبوقا
بعدم زماني ذلي وهو عين مقصود القائل المتصل باحدى الملل الثلث اعني اليهود والنصارى والاسلام نعم لو منع قول
القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انه مستعمل من طريقتنا
ان الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله تعالى فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة
غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية **فصل** في حقيقة الان وكيفية وجوده و ۴۴۱
عدمه اعلم ان الان يكون له معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان اما الان بالمعنى الاول فهو
حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة
وكل كمية متصلة فانها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلثة القطع واختلاف العرضين والوهم لكن

حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لاحد وجهين اخرين وذلك بموافاة المركز امرا وضعيا كي يشترك حد
مشترك غير منقسم كبدء طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوة الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد
قاعدة افاد الشيخ في الشفاء وغيره وهو ان وجود الشيء الواحد الزماني او عدمه اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة
في ان يختص به فان استمر كان ذلك الان اول انات حصول الوجود او العدم وان لم يبق كالامور الانية كان مجرد ذلك
الان لا غير طرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الواحد انما له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان واحد
متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك الحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء حصول
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس ملتئما عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شانه قبول القسمة
الى الاجزاء فهو قبل ورود القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد لا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لان وجوده
ممتنع الحصول في طرف زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد ورود القسمة فيكون
حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء فهذا الحاصل اعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له ان ابتداء
اتمام
الحصول بل طرف حصوله هو الزمان لا طرفه واما ان يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في
طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية يطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك
الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يعرض في ذلك الزمان ان الا يكون ذلك الشيء حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل ان
اول الحصول اصلا لا طرف ذلك الزمان ولا ان اخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك
منها ما ذكره صاحب المحصل ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه
والانقسام الى الاجزاء بحسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في ان قطعا وهو ان اول الحصول لوجوده او عدمه ولكن نقول
ضرورة او لا
وجود الشيء او عدمه انما يحصل دفعة فيكون في ان هو اول الانات لحصوله دفعة بل قليلا قليلا فيكون كلا حتى في زمان
ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة وكيف يتصور حدوث ليس له ان اول فانه مدفوع بان كلا من هذين القسمين
اعني وجود الشيء او عدمه يسيرا يسيرا ووجود الشيء او عدمه دفعة بالمعنى الذي يحصل في ان واحد يختص به ابتداء وجود
الشيء او عدمه ليس مقابلا لصريحا للاخر ولا لازما لمقابله فان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا انما لا يوجد يسيرا يسيرا وهو
اعم من ان يوجد مختصا بحد وهو ان ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا بحد وهو ان اعم من ان يوجد

يسيرا يسيرا او معا او ان يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهو ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من
اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجودا في مبدء ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة
في حدوث الوجود وكذا حال حدوث الاعدام في التثليث المذكور كما ستبين فسبيل البرهان على تحقيق الاقسام على ما بين
ما في الشفاء هو ان ينظر هل الان المشترك بين زمانين في احدهما الامر بحال وفي الاخر بحال اخرى ومن المعلوم ان اللذين
هما في قوة المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الان ثم من الامور ما يحصل في ان ويتشابه حاله
في اي ان فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان تطابق حدة كالمماسة او التربيع وغير ذلك من الهيات القارة
فما كان كذلك فالشيء في ذلك الان الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده
والان الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في انات زمان وجودها بل تتجدد بحسبها في كل ان قرب حدها
الى الغاية وبعد عن المبدا وهي انما تحصل بعد الان الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع ۴۴۳
اناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللامماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول انات التحقق ولا
فالان يتصل ذلك الان بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تتالي الانات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك
الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الان
الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة الا في اخر انات السكون وايضا ذلك الان منطبق على طرف المسافة ومبدئها
فكيف يصدق ان المتحرك يجب وقوعه فيه متوسطا بين مبدء المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الان فلا يخلو
عنها ان من انات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الان ان اخر فيمتنع التتالي بين الانات فاذا
هي موجودة في زمان ما وفي كل ان منه وليس لها ان ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستوعب حدا
معينا من الحركة القطعية وايضا ما يختص وجوده بان فقط كالامور الانية الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان
الذي طرفه ذلك الان وفي جميع الانات الذي فيه بعد ذلك الان ولا يكون لعدمه ان اول يختص به ابتداء حصول
العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم في كيفية عدم الان بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الان او الاني اذا وجد
فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا فكان منقسما فيكون الان زمانا والاني زمانيا هذا وان كان دفعة فاما ان يكون
ان عدمه مقارنا لان وجوده وهو تتالي الانين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه وح لا يخ اما ان يكون بين

الانين زمان متوسط فح يكون الان مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تشافع الانات ثم الكلام في
عدم الان الثاني كالكلام في عدم الان الاول ويلزم منه تركب الزمان من الانات المتتالية والكل محال فالحق ان عدمه في
جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت هب ان عدم الان في جميع الزمان الذي بعده
لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو
اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك
الشيء وثانيهما الان الذي يحصل فيه اولا فنقول ان ابتداء عدم ذلك الان بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الان
اما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون للحادث ابتداء يكون هو
حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول اعني ما يكون
حصوله دفعة الان وجميع الامور الانية كالوصولات الى حدود المسافة والوصول الى ما اليه الحركة والتربيع والتسديس
ساير الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الاخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم
يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني اعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعها
من الهيات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما يلحق
عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المماسة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لا خر تحرك احدهما عن الموازاة
وصول
الى المسامتة وكذا الانفكاك والافتراق بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللا
واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان يتعين حصوله وعدم الامور الانية والاعدام الطارية للحوادث بعد
اخر انات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى وهذا كله في الان الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو
حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الان بالمعنى الاخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه ثم
فتحقيق وجوده بانا نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكنا
ان نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد
عرفت ان الامر الوجودي التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا
كان كذلك فلا جرم يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه ويقال له الان السيال وهو مطابق للحركة التوسطية

كان النقطة الفاصلة غير النقطة التي هي الحدود والاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الانية فكذا الفاصل للزمان غير الان الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتباره كونه فاصلا بحركته وسيلانه الزمان فتلطف في معرفته

فصل في كيفية عدم الحركة وما يتبعها اعلم ان القول في عدم الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركات وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فتكون في غير ذلك الزمان معدومة ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان عدمها او نحو حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك في الازل والابد واما ثانيا فلان العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما الا ايضا يجتمعان في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي الوجود وانه وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء اخر حتى يحصل ذلك الجزء ايضا والرافع لوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء اخر بل عدم الجزء الذي يعقبه ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشيء التدريجي كان وجوده تدريجيا فكذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الان ليس تدريجيا والا كان وجوده تدريجيا فكذا حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من افراد المقولة كالسواد المتدرج في الكم المتزيد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا النحو تدريجي فكذلك عدمه في زمان ووجوده في زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء اخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا ايضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها هوية هي تدريج شيء اخر وليست تدريجا لنفسها فان وقوع الحركة في الحركات محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجيا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدار الهوية كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه في كل من الحركة والزمان وما يجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء الماخوذ مع

صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطا ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك او الساكن اول يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون والفاسد اول ان يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة في الان فهذا الكلام ليس كما ينبغي اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لمن ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعيات ان يكون فساده عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة في الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية مادام كونه ماء ولا في ان هو اخر زمان المائية بل في ان غير ذلك الان فيلزم اما تتالي الانات وهو محال واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد انطقه الله بالحق حيث دل كلامه بان كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية

فصل في ان الان كيف يعد الزمان العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد له اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الان بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعني ما يعين الشيء لقبول العد بالمعنى الاول والان عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو يعطيه معنى الوحدة ويعطيه الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يجزى والتجزية لا تحدث الا باحداث الفصول واذا احدثت الفصول صار المتصل منفصلا الى اقسام ويمكن تعديده لشيء من اجزائه كالخط اذا جزي باجزائه بالنقطة فالنقطة عادة للخط بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العادية الى الان والى اقسام الزمان وان نسبته الى كل منهما بمعنى اخر قال بعض الفضلاء ان الان فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار اخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي

متصلا بالمستقبل فيجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فيكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لانه جهة اشتراكهما

فصل في كيفية تقدير الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالاخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزائه المتقدمة والمتاخرة والزمان عاد للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة يتعين مقدارها بالزمان مثاله ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة بذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثاني بدلالته على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما توجد فيه من التقدم والتاخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيل على الكيل وتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل كان المسافة تدل على قدر الحركة فيقال سير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة ربية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي بذاته قدر وكمية ولانه متصل في جوهره صح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد بحسب المتقدم منه والمتاخر صح ان يقال انه كثير وقليل **حكمة مشرقية** اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجودة بوجود واحد وليس عروض بعضها البعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيفا او كما او نحوهما والحركة هي تجددها وخروجها من القوة الى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصاله بعينه اتصال المسافة والزمان مقدار ذلك الاتصال وتعينه او هي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل والتحصيل بعلية بعضها البعض بوجه فيقال ان اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال اخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كانها علة لوجود الحركة كانت علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لان هوية الكم المتصل والهيات غير مجعولة بل وجود

الزمان يستدعي علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان

فصل في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له تقدم وتاخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة والذي للحركة ثانيا وبالعرض وايضا فيه قد يقال لانواع الشيء واجزائه انها فيه والان في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلاثة فيه والحركة في الزمان كالمعدودات العشرية في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوعات المعدودات العشر في العشرة واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتاخر فلاجرم يتوهم وقوعه في الزمان اولا اما من جوهر الاولى او فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق بتجدد الطبيعة الجوهرية ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجرم الاقصى ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما ما عدا غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراها حتى الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتاخر في الزمان بالعرض واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان بل ان اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتاخر ولا امتداد في ذلك فان شيئا منها ليس مضايقا للمعية حتى يستلزمها

المرحلة الثامنة في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول

فصل في ما منه الحركة وما اليه ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم متضادان او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكونهما اقرب الى البياض والاخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو اللذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين واما في الاين فالاين وان كانت في ذاتها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ لا جهة طبيعية الا هاتين وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع

لا يخلوان من التضاد بوجهين احدهما ان الاين كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعهما في حد واحد وثانيهما ان مبدئية المبدء ومنتهائية
المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف فيصير الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى
فيها كما توهم بعض لان نقطة من جوهر الحركة بما يستدعي كل قطعة منها مبدأ ومنتهى لا يجتمعان ففي الوضعية كل وضع من اوضاع
الجسم المتحرك يصح ان يعرض مبدأ او منتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فنعلم ان الذي يعرض له المبدئية والمنتهائية قد يكون
وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الاخر فقياس
كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدء مبدء لذي المبدء واما قياس كل منهما الى الاخر فليس بتضايف اذ ليس اذا عقل مبدء
عقل منتهى لان من الجائز وجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب
والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا
الاضداد يجوز اجتماعهما في تعيين لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته **فصل**
في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمسة بالذات قد مر كلاما جميلا في هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعته غير مستقلة
بل تابعة فتبع ما ان تحرك تحركت او سكن فسكنت او ازداد فزادت او نقص فنقصت او اشتد فاشتدت او تضعف فتضعفت
كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان
كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى اخر هف وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة
لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء اذا اعتبر
نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم
قال ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك
التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار اقول تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود
دفعي آني كالمقولة بخلاف الاضافة اذ يحتمل الانية والزمانية والزمان لا يحتملها الا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة
التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصح القول بانها تابعة في الثبات لموضوعها واما مقولة
ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعني بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك اي الحركة من جهة
نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما اذا اريد غير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان

يكون التبرد باقيا فيه وهو محال والا لزم ان يتوجه شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما
وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن
البيان بوجه اشمل واوجز وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن حصول لها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد
آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والكائن لا آني زمانيا بل الآن زمانا ولهذا لا ان يقول الشيء قد انسلخ
عن فاعليته يسيرا يسيرا الا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل فنقول ذلك اما لاجل
ان قوته ينفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة وان كانت الالة
تكل ان كان الالة وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة او الارادة او الالة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات على
ما قررناه ظاهر ومثل هذا لا يخفى **فصل** في حقيقة السكون وان مقابل الحركة اي سكون هو وانه لا يخلو الجسم عنهما
جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان احدهما الحصول المستمر في اين او كم او كيف او غيره والثاني عدم الحركة
التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي وهم في ذلك محتاجون الى ان السكون مقابل الحركة تقابل
والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حد المتقابلات متقابلة فاذا اخذنا الحركة اولا
بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد
من حفظ الكمال لما ذكر وجود فهو كمال ثم يتعين ان يذكر في حده ما يقابل احد القيدين الاخيرين فاما ان نقول انه كمال
ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان
يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فحق ان نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي
لا محالة واما ان اردنا بالسكون اولا وعنينا به الامر الوجودي وهو حصول في الحيز فلا بد من تقييده بما يشعر بالاستمرار او ما
يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول في شيء
بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال
فبقي ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك انما يتاتى الا اذا كان عدميا
واما الجهة الثانية فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله
وللنقلة عدم يقابلها وكان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستقر بل هو عدم تغيره وكذا المقابل للاستحالة هو الكيف

المستقر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هنا بحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم
بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الابتداء ولكل من القائلين
حجج على صحة رأيه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه والحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكانت
كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا
طبيعيا كان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي الذي في جهة التحت والمقابل للتي الى
السفل هو السكون في السفل الحاصلة في المقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون
جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل الهيات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن
مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم يكن ساكنا بل هي ثابتة في
احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل جسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال والطير
في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان
واحد زمانا والسكون لا ينفك عن ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا
لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في آن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور
الثلثة نظر اما الاول فقد مر ان القبول والامكان الماخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم ما هو بحسب الجنس القريب فكليات
العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ابتنائه على مذهب القائلين بكون المكان سطحا
يمكن ان يقال كل من السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كما الجالس في السفينة
السائرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فاذا لم ينفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون
فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة
في الآن فان قلت اذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون
قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قيد الحركة لا العدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك
العدم بل الحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد من حدوده نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في
ذلك الآن والسكون فيه وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل النقيضان حركة وسكون في الزمان مأخوذ في حد كل منهما وايضا رفع

الاخص

الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الاخص ولا يلزم منه
رفع طبيعة الاعم **فصل** في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة وقد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية
لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلا تخلو عن وحدة
الزمان ووحدة الموضوع اذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر
واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال وكان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لنفس تكثر موضوعه
بالنوع او بالجنس وكان ما يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة يجاوز ذلك لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول
الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة لساير المقولات العرضية لا مدخلية في هوياتها ولذلك يجوز ان يجمع
ساير المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء
منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا وانما يختلف بالنوع اذا اختلف مباديها وهي ما عنه وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان
يكون احد الحركتين من مبدء الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض
الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منها الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم النيلية ثم الى السواد واما ما منه
وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه الثلثة في شرائط واحوال يتعلق الحركة بها لم تكن
واحدة بالنوع بما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدء والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود
يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض والكل خطأ وكذا المستقيمة والمستديرة حتى الفتان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة
نوعا لان الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذا يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما ان الحركات المتفقة
في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في السواد مخالفة الحركات المتفقة
النوع اذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم **شك و ازاحة**
قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لانها شيء فائت ولاحق زائل كما علمت ان الحركة من حيث
كونها حركة لا ينقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة
في ذاتها وقد ان لها وجود التدريج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة
بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تقدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت التي يحفظ

واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذا صورة كل شخص من الحيوان والنبات اقول حال الحركة
والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان او النبات فان كلا منهما صورته عين مادته ووحدتها بعينه وحدة الكثرة
بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ما ذكره من النقض وليس يصح
امثال هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكائنات والفاسدات صورة ثابتة من دون ان يقتضي ثبات اجزاء وحدت فيها
من اول الكون محفوظة الى وقت الفساد لا يفارق ولا يبطل ويكون مقارنة لصورة واحدة او قوة واحدة يستحفظان التحلل
الواقع في عين تلك الاجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسد الثلم المنقوص ليس هو ما كان قبل النقض اذ
التركيبات هي من جملة الاعراض تفسد بفساد حواملها كما يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه
لانه حال للقابل فاذا استحال القابل لم يبق صفته كما اذا استحال القابل مطلقا لم يبق صفته مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس
وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة
الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين الماضي والمستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي يبقى
من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة
واللاحقة واما هذه الحركة التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست كوحدة ذلك الامر
التوسطي لانها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله **فصل** في حقيقة السرعة والبطوء و
انهما بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطوء
بتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا يتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما سيأتي في مباحث
الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجزي الى لا نهاية
فالحركة غير متناهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى ابطأ منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان
يرى المتحرك ساكنا والرحى متفككا وذلك لان نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء الى
مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان الحركة الاخرى وكان المقطوع من مسافة احديهما الالف
مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطأ حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء من
ذلك الزمان نسبتها الى اجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس

الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب **فصل** في احوال متعلقة بالسرعة والبطوء منها ان كلا
منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادهما في الحد المشترك وهو القطع
لمسافة في زمان اقل او اكثر ومنها ان من اسباب البطوء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة
وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطوء ليس التضايف لان المتضايفين متلازمان في الوجود
وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس ايضا تقابلهما بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة
قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة و
للاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير و
منها ان تقابل السرعة والبطوء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الاشدية والاضعفية فيجب ان يكون لكل منهما
غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سريعة لا اسرع منها وبطوء لا ابطأ منها اقول ان القوة المزاولة للتحريك
لا بد وان تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطوء فهي ايضا توجد باعتبار القوة المانعة للحركة كما نعم
القوام المخروق والطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه
مورد فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة و
البطوء وجب ان يكون للسرعة والبطوء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطوء غير متحصلي
الماهية الا بالزمان فاذن للزمان مدخل في علة الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يكون حركة معينة علة لوجود الزمان ولا
يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متخصصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي
الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متخصصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان والا لكان لجميع
الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فاوجد حل هذا الاشكال انتهى كلامه
واقول ما صادفنا جوابا لاحد والذي خطر بالبال حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان
الحركة والزمان كما مر موجود بوجود واحد فعروض الزمان لحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل
هي من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار ومتاخرة في اعتبار
فالحركة الخاصة يتقوم بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة

المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة لها بحسب الماهية وهذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علية ولا
معلولية ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد **فصل** في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينها لانها يجوز ان يجتمع
كالاستحالة والنمو والنقلة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لذاتها بل لاسباب خارجة واما التي تحت جنس
واحد كالتسود والتبيض فهما متضادتان وكذا النمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد
الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان
الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته اليه قسرا ولا ايضا لاجل الزمان
لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق
من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها ليس لتضاد
الفاعل فبالجملة فالاسباب المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف يتضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر
انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركات متضادة لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد
اذا لم يكن توجهها الى البياض بل الى الاشفاف لم يكن ضدا للحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان
تقابلها في ذاتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما ان كان مبدأ الحركة وللاخر ان
كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان شيء للحركة متعلقا بشيء كالطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره
بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو
عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهو التسخين و
التبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست يتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرف فقط بل من
حيث هو مبدأ ومنتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتاخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ
والمنتهى فالاطراف من حيث هي مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة في متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع
الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات
المختلفة الاحداب يضاد بعضها البعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا
في امرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من الاستقامة الى الاستدارة الا بفساد

فالاستقامة والاستدارة ليسا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض
لانها لا يتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة تضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها
بسبب الطرفين امكن ان يكون لمستديرات وقسي لا نهاية لها بالقوة وترمعين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل
حركتيهما اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسي
تخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معان اخر كما ان التوسط
في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل
معنى اخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط
باعتبار وطرف باعتبار اخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة
وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان تختلفا في النهايات و
هيهنا ليست كذلك وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيفية تضاد المستقيمات وعرفت ان الصاعدة والهابطة يتضادان
بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد اخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والاخر سفلا فالحركة
ذات الضد هي التي تاخذ اقرب مسافة من طرف بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التي تبتدي من منتهاها ذاهبة الى مبدئها
لا الى شيء اخر فليست الحركة على توالي البروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد للواقعة على
النصف الاخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد عين التوجه منه والمتأدي فيها الى كل حد
عين المهروب عنه **فصل** في ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين
سكونا بحجج اربع الاولى ان الشيء اذا صير مماسا لحد معين ومباينا له فلا بد من آنين وبين الانين زمان لاستحالة التتالي
وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون والجواب اولا بالنقض لاجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد
حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة حركة وكل حركة لا توجد الا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه وهو
الان فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين آن المماسة لو وقعت
في آن فقط ولا استحالة في ان توجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد
بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال واجيب بان وجود الحد المشترك

بالفعل بين الخطين يمنع ان يكون خطا واحدا سيما اذا كانا متحاذيا الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية
ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل الثالثة لو اتصلت حركتا
لكانت غاية الصاعد العود الى تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب اتصال
الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي ايضا قوية المأخذ ما سبق
انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود مقتضية قوة بعينها على التبيض
فالابيض في الحد في التسود كانت قوية على التسود وقوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض وكذا الاسود
فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ناخذ في التسود لان التسود
ماخوذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل يوجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها
قوة على التبيض ان يكون في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة
من البياض الحاصل بياض اخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج الموروثة من الاقدمين كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي
اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام هو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى حد اخر في المسافة و
المحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند الوصول فاذا الميل الذي يحرك المتحرك الى
حد من حدود المسافة لابد من وجوده في آن الوصول و[illegible] في ذلك ان الميل ليس كالحركة غير ان الوجود بالضرورة ثم
اذا رجع الجسم من ذلك الحد الى ذلك الرجوع ميل اخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة الوصول الى حد ومعه
للمفارقة عنه والميل حدوثه في الان وليس آن حدوث الميل الثاني هو الان الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل
في الجسم الواحد في الان الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الان الذي صار فيه الميل الاول
موصلا بالفعل بينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم ان المراد من
المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد والمفارقة عنه المفارقة الوجودية اولا الانعطافية لئلا ينتقض
البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنه اذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة الى الميول المختلفة
والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات القوية قول ان هذا لا يمشي في
الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذه كالمؤاخذة اللفظية فان بيانا

لفظ

لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لابد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العاقل كيف يرضى نفسه بمثل هذه
المؤاخذة ومنها انا لو فرضنا الخ مخروطة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانه يماس
ذلك البسيط في كل دورة انا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال
ببيان سخافته فاقول يستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سياتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما السكون لعله
السكون فاقوى ما الزم الحجر لو وقف بين حركة الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة
ان كانت اقوى من الطبيعة فالحركة الى فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الى الصعود بل الحركة الهبوطية وان
تساوتا كان الحجر ساكنا فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب ان لا ينعدم لذاته والا لم يوجد فلعدمه سبب ولو
كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا لحركة مضعفا للميل القريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال
السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل القريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا
يكون طبيعيا لان الطبيعة يكون معوقة من فعلها الطبيعي بالقسرية فيرجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة فيكفي
في بعض الاحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين احدهما ان القاسر لو
افاد القوة القريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان يفدهما فضدان متلازمان هذا محال الثاني ان تلك
القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لوجود المانع وهي الطبيعة
فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة واما عند تكافؤهما فلا حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير
القريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والجواب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق الذي يحتمل ان
الوصول الى موضع السكون الا ترى ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الوثاقة
هو الذي ذكرناه من الاعداد فكذا الحال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض
الاحيان يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من اسباب
السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذي افاده الامام في الجواب وهو ان هذا السكون
واجب الحصول فان الجسم في اخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة كما في سائر
اللوازم لا تستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لانه لو زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك

جدا من وجوه الاول ان السكون من العدمات التي تحتاج حصولها الى علة كيف ولا يخلو السكون من احد الامرين اما وجودي كما هو
عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان اوكم او كيف او غيره زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي
فيه عدم الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف يزول الثالث
الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعمه فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية
من حيث هي هي عند بعض اخر وعلة الماهية عند بعض اخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها
عن حصول العلة المهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض
بين الحركتين فيمكن الاكتفاء باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم و
الصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فهي يجوز كونها اسبابا لمقادير السكون ومما يتمسك به نفاة السكون
ان الحجر العظيم النازل اذا عارضه في مسلكه حبة رمية الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل
الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب في المشهور بان الحجر ولا يرجع بمصادمة ريح الجبل فتسكن قبل ملاقات الجبل ثم اورد
عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق عند هبوط حجر ثقيل
قالوا وقوف الجبل مستبعد جدا ليس بمحال قال الامام الرازي هذا وان كان بعيد الكنه يمكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه
اقول واي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية لا حركة مجازية فان الحركة
بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان الصرف
ونتحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركة الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة بعد بعد

فصل في اقسام الحركة

بانقسام فاعلها لما تكلمنا فيما هو كالجزء للحركة فلنتكلم فيما هي كالانواع لها اما الحركة بالذات فينقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما
مطلق الحركة فهي اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي بالعرض وان لم يخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كل ما يوصف بالحركة
فاما ان لا يكون الحركة موجودة فيه الا بل فيما يقترن به اولا فالاول يسمى حركة بالعرض والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا
فيه اي لا فيما يقترن به خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية
ولا فطبيعية وقد استشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من هذه الاقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في
انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شرح

الكليات

الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما حركة التنفس فارادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي لا يتعلق بالارادة من حيث
وقوع كل تنفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتاخيره عنه بحسب الارادة لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج
الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير مجراها الطبيعي والاعتراض عليه بانه لا
ارادة للنائم فيلزم انه لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكنه لا يشعر بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة
النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي يقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض
عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بجبر قاسر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور
الى انها مكانية وقيل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة
على ما مر جوابه قلنا هي انما يكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة الحيوانية او النباتية فقد يفعل حركات
الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى
من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن الغرض من الانبساط ليس تحصيل المحيط ليلزم التوقف ولا من الانقباض تحصيل المركز
بل دفع الهواء المتنفس لمزاجه والاحتياج الى هذين ما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار المتضادة من القوة الواحدة اقول
الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان هيهنا قسما اخر من الحركة بالحري ان يسمى تسخيرية وهي التي مبدؤها النفس باستخدام الطبيعة
استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولا جل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعية قسمين ما يكون بالاستخدام او لا فالاول
اما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من
الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم
يتيسر للمتاخرين نيل مرامهم ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان حركات الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة
لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبدؤها امرا غريبا عن الجسم فكانه طبيعية وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك
بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة
لانه ليس بقسر ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضاد لمقتضى طبيعة
لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال الطبيعيون ان المختار اذا طلب
الافضل لزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق فاقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبايع متجددة مباشرة للتحريك

الاستدارة وليست طبايعها مباينة لنفوسها بمعنى لها موضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل** في ان المطلوب
بالحركة الطبيعية ما ذا كل حالة طبيعية يكون زوالها بالقسر او كونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة
الحركة اليها فعند زوال القاسر تعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كمالا فها لكن في
الحركة الاينية اشكال وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل
هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا سطحي مماسة مقعر الفلك
والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفى وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل
عن النار ولا يقال انه يختص من طالبان المحيط لكن النار اغلب واسبق لانه يشكل بانا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا
باندفاعه الى فوق كما اذا احبسناه في اناء تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منها مكانا مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا
من المطلق اذ لا اختلاف في نفس الامكنة ولا يجوز ان يكون الطلب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من راس البئر وجب ان
يلتصق بشفيره فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب
فان الملايم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للارض ومناسبة الرطوبة
والسيلان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الاضداد فان
الجهات انفسها غير مطلوبة الا لحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلها واما الذي
علمنا ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء حيث لها يخلف الماء
من تحتها الشدة هرب الهواء من محيط غريب فيثوب الماء عنه متصعدا في مسام الاجرة لضرورة عدم الخلاء فان قيل هل
الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لوقعت
الحركة الى اي جهة اتفقت اذا او لم يلح وذلك بط قطعا **فصل** في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم
واحد ام لا اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الا مبدا المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية اذ يستحيل
فيه الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل وساير الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها
لبراءته عن الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبادي هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكاينة
سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها فيجوز ان يوجد في واحد منها مبدا الحركات المختلفة

لكنه

لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدا حركة مستقيمة ومبدا حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا اخرج عن مكانه وفي طبعه مبدا ميلها
متحركا على الاستقامة الى الحد ومنصرفا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع وهو محال اللهم الا ان يقال الميل المستدير انما هو للنفس
اذ النفس عندنا لا يتصرف الا بتوسط الطبيعة وانه قد يغلب التحريك الخارجي بما لا يقبله الجسم الا ولم يجب طبعه ميل اليه لكن
لا يقال اليس ان الطبيعة يقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم
في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك شي واحد وهو السكون فيه لكنه قد
يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة
فصل في تحقيق مبدا الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها
الحاصل لها بفعل القاسر وامداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدا هو الميل المستفاد من المحرك الخارج فبعيد
ان نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي يحصل شيئا فشيئا من الطبيعة
فيرجع الى ان المبدا هو الطبيعة فالطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملائمة
وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي تفيدها طبيعة المريض لخروجها من مجريها الاصلي حتى يعود الى حال الصحة فيفيد ما
كان ملائما لها وكالشكل المضرس يفيده الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضاها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها
لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل بعد فلا منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء
المخروق حتى يضعف الميل والا لما يعود المرمي الا بعد مماسة سطح الفلك اقول في كلامه اشكال وهو ان مصادمات
الهواء كيف لا يوهن الميل الطبيعي حتى يخليه ان يشتد اخيرا او يوهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادمات
مع الخروج عن الحيز الطبيعي يفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى تفنى القوة
بالكلية ويحدث القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة
المقسورة يتحول في جوهرها وذاتها الى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة
مع حديديتها والحجر المرمي الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد
صور كثيرة من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل ان القوة المحركة الى فوق صورة
النار فلو وجدت في الحجر لكان عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة

اما ان تكون موجودة في المقسور ام في الخارج عنه وعلى الاول اما ان تكون باقية الى اخر الحركة ام لا فان لم يكن باقية فهو القول
بالتوليد اي تولد كل حركة حركة اخرى وان كانت باقية فهو الحق ويقال ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم الثاني
من التقسيم الاول فالعلة الخارجة جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع والاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف الى
الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب
معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى اخر الحركة احتيج في الحركة الى
علة غيرهما والكلام عايد فيها وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول
عند عدم علته وتاثير العلة عند بطلانها ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق
واما اقسام الحركات القسرية فقد يكون في الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي الى فوق او لا بالكلية كالحجر المرمي على
وجه الارض واما الحل نحو العرضية اشبه واما الوضع فالتدوير القسري المركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض
الحركتين كما في السكرة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقر بالاعلى وهبوطه بعد علوه بطبعه شيء اعلى مقارنة المستقر
لانه اذا حدث هذا الميل قام مقتضى التسخين ومال الى الاسفل و ... مستقره العارض له من التصعيد شبه ما عرض فيه حدث
حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما الاحرجة فربما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن
ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة التي تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل في ماء
القارورة اذا مصت مصا شديدا او في النقصان كالذبول الذي بالمرض الذي يجلبه الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل
حركة طبيعية وبالقياس الى الطبيعة البدنية الجزئية قسرية واما الكيفية ففي الحيات مثل الماء اذا تسخن وفي الحال والملكة
كالامراض وساير النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب ساير الرذائل على التدريج فانها
خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا فالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد
تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذور واما القسرية فكما حدثت النار بالقدح
كما فعلها اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعي فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان و
جفاف الاشجار لمرور الازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر **فصل** في ان كل جسم
لابد وان يكون فيه مبدا ميل مستقيم او مستدير كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع

الى وضع

الى وضع وذلك لا يخلو اما ان يكون فيه مبدا تلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدا فقبوله للحركة من مبدا خارج يجب
ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشي مع العايق لا يكون
كنفسه لا مع العايق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه مبدا ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون في غاية السهولة
فيلزم بما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدا ميل في طباعه الا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم
ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة بهذا القدر من البيان يكفي المستبصر
الناظر وان لم يكف لمقاومة الباحث المناظر فيزيدك ايضاحا فنقول ان كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة و النقصان
والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما تعلقت بها من عدد او مقدار او زمان ولا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة
والشدة بان يكون عدد اثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك لان زمان الحركة
مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد
وهو الاختلاف في المدة والعدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشي الذي يتعلق به
شي ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية
فيها يكون بحسب مقدار ذلك العمل وعدة تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال الزمان او
مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث لحقه وحدة وكثرة وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا ثلاثة الاول
قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون
التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان والثاني
قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون
التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان متناه والثالث قوى
يفرض صدور اعمال متوالية منها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني
بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاين في الزمان الذي هو في غاية القصر
بل في الان ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف

القابل المقسور يعني انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب
في طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى من الجسم الصغير فاذا تقرر هذا فنقول لابد لكل حركة من امور ثلثة متناسبة زمان و
مسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا
وكل متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في احد الباقيين على نسبة فلابد للحركة من زمان معين اذ المطلق لا وجود له الا في
معين واذا فرضنا جسما اخر له ميل طبيعي حركة القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان حركته اكثر
من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العايق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلك القوة وله ميل طبعي
نسبة قوته الى قوة ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان يتساوى زمان الميل كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان
حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان يتساوى زمان عديم الميل
زمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة **شك وازاحات** قد اوردت
في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين والمسافتين لاحتمال
انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كونه معاوقا الميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة لجواز
توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعدى الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقين
علاقية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات
كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا يقف في شيء من الجانبين عند حد لا يكون لها اتحاد بحسب الذات ولهذا الاجسام
لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذا الميول
الاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدأ الاثر لا محالة غاية
ما في الباب ان يكون معاوقة حقيقية غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لفاتر من قبول المساواة
والمفاوتة والعادية والمعدودية والمتشارك والصم وغير ذلك والفرق بينهما ان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق
به بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبهة ههنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان
امكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان
حركة ذي المعاوق الضعيفة على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقين وان لم يكن بطل الاستدلال

لابتناء

لابتناء على فرض امر يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم من المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار
الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال
اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي
زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محة في زمان فوقوعها
لا في زمان ايضا محال ومن هذا يلزم ان يكون حركة عديم المعاوق مطلقا محالا وهو المط ويمكن ايضا اختيار الشق الاول فان
الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل
بل الشيخ ينتظر ان يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محة واللازم محال لزوم [illegible] لازم
ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم
الميل مط محال وعلى ذلك الاعتراض من جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة
بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فيجمعهما واحدة المعاوقة وتختص باحديهما فاقتضاؤها ذلك زمان
نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف
ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر ايراد المتاخرين عنه هو ان قول المعترض
ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا ان عنى بها انها لا مع حد من السرعة والبطؤ يستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة
لا تنفك منهما وما لا ينفك من شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء
وان عنى بها انها مع قطع النظر عن حدود السرعة والبطؤ يقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود
السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق الطوسي في شرح الاشارات
تصدى للجواب عنه بمقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فالنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للغرض بحسب
الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة
او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور لها بالملائمة وغيرها بحسب اقتضائها ان يحصل في غير زمان لو امكن ذلك
لم يكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحددها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر
عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه

تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطؤ يكون بشيء اخر يسمى بالمعاوق
اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة والغلظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة [illegible]
لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه من ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او
النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذا يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ
ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
يعني امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا ميلا طبيعيا في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد
المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب
السرعة والبطؤ شيئا اخر لما بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجود وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ كانت بحيث اذا فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محة اسرع وابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطؤ حيث
فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض الاخرين عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية والتقرير
مقدمة في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقين لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله تم الدليل
[illegible] واما المنع فهو ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل لا تفاوت
فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب
المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطؤ و
هو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر
لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم
قوله فلا بد من امر يعاوق المحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر
هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ وهو كيفية قابلة للشدة والضعف انما
يختلفان بالاضافة فاذا هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه

الكيفية

الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت امرا اخر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
في الكم اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انفشاشها او غير ذلك وهو الميل
وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون
معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او قوام ما في المسافة من الاجزاء لم لا يجوز ان يكون امرا
اخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانه لو الصق نابينا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
فانه يتحرك بالطبع الى الاسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد الخارج كالطبيعة
والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخل اعني مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد
حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء باحوال
هاتين الحركتين انا اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوقين لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل
فقد مر دفعه واما انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد النفسانية هي
النفس بحسب ما يتخيله بقوتها الخيالية من حد الاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه
فكان منشاؤه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت لا بد لها من مرتبة في السرعة والبطؤ
لا بد وان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا
تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور
عندهم [illegible] ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما منع ان الطبيعة ذات تجرد وتفاوت في ذاتها و
جميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه لنا مسلك اخر في اكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه ان وفق
له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل الى
قوله لئن سلمنا فدفعه بان وجود حد من الميل وانضمامه الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة

اذ يتصور مع قوة واحدة ميلان درجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطوء لا تقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن
اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت
اسرع حتى اذا فرض مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما نعرض فيه من الحركة آن لا زمان لها لكنه محال فوجب ان يكون
للمسافة قوام فبطل الخلاء اما قوله لا يجوز ان يكون امرا غير احد العائقين محركا كالقوة المقناطيسية فندفع بانا نفرض
جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة اما قوله فلا ثم تغير خارج لا يمكن الا بقاء
الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فندفع بان الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي
ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه اليه بنفسه فطاهر
الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبايع العنصرية فحالها الطبيعة البدنية كحال القوة المقناطيسية
وقد ان الطبيعة يمكن تجربتها عن مثل هذه الزوايد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كان علم وعدم ما
واما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الى اخره فندفع بان القاسر يؤدي قسره بغيره في الحركة الى الطبيعة فان
القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا يفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة مسخنة او مبردة او غيرهما الا انه
لا ينفعل الجسم المتحرك من شيء منهما الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا يصير قابلا لهذه الامور في افعالها لم يكن لها
تجوهر معين وتحصل باحدى النوعيات كما يجيء في مباحث الصور النوعية **تتمة** واعلم انك قد سمعت مرارا
ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هي الطبيعة لا غير فلا يحتاج هذا الطلب اي
اثبات المعاوق الداخل في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا الحكماء اثبتوا بالبرهان ان لكل جسم صورة هي محصل
جسمية ومكمل مادته ومبدء اثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا هيهنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث
كونه مبدء الحركات والميول تقويما او تحديدا اذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار اخر وقوة باعتبار وكمالا باعتبار

فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا تتصف بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها
بالمقادير والاعداد التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار او العدد كانت القوى التي فيها
كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه باداء القوة فلو كان غير متناه كانت
القوة غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه

الثلثة

المعاني الثلثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فلانه يمتنع تلك الحركة اما ان يقع في زمان
او لا في زمان والاول محال والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية
في الشدة والثاني ايضا محال لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فيقطع بعضها قبل قطع كلها ولاجل
هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة جامدة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود
قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان تكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم
الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف في الجسمية لاشتراكهما في الكل ولا لامر طبيعي لانه لو كان
المانع من الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا لامر قسري لان المفروض عدمه لكن علم اختلاف العظيم والصغير في
قبول الحركة عن القوة المحركة بحال فالجسمان لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فيكون
في الاكبر اكبر مما في الاصغر الذي هو جزؤه فهي في الاكبر موجودة وزيادة مقدرة وان كانت قسرية فانها يختلف تحريكها العظيم
والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه
القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية يحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فالتي منها في
كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا هما حركتا جسميهما من مبدء مفروض حركة بغير نهاية لزم ان يكون
فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي
نسبة مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المط وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترض عليه
من وجوه الاول ان هذا مبني على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات
اقول اما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا انهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات
وهما من العوارض التحليلية للمهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة
والاضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اخرى كالتناهي للنقطة
ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضنا اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة
مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا اقلوا جسما
ونقلوه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقوى على نقل عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف

الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التاثير وان فرض ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير
لا يحرق جزء الحجر اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تاثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة
هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة له فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل
غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان لكل واحد من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد فهو جزء الفعل الكلي اذ لو لم يكن كذلك
في حال الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت
فلا بد هناك من امر اخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء لصورة القوة بل اجزاء لمادة القوة والقوة هي
الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل
عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك
فللواحد تاثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان يضم اثارها
بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الاثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا بجملة العشرة
بلا تفاوت لكن في المتفرقة وحصرنا اسباب لزوال الاثر وعلة اخرى لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها
كمثال النار القليلة في عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضوء عليها ولولا هذه الموانع لكانت
مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصياتها
الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا
عول اهل الشريعة من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا هيهنا للامور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة و
النقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل اعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقوى عليها وان لم يوجد بالفعل
وعلى التحصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدئها الفاعل نسبة قوية اكيدة ليست
كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مصاقها فهذه النسبة اشد واكد فان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوة على
امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقات
موجودة لهما وان لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد
بل وجوده من القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب اخر من الوجود كلاهما يصح الحكم عليهما لا الحكم على

الكاتب

الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة متناهية او غير متناهية لا حال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول
القوة واستحقاقها وحكمنا باستحقاق الجزء جزء استحقاق الكل ومن هيهنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب
تناهي استحقاق الكل لزم وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان
الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد من قوتها فعل دايم هو السكون الدائم اقول في جوابه
ان بينا انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله ايضا فهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله في الحكم
بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال نفسه او باضافة المبادي لما دل عليه البرهان من ان كل
ما يلحق الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجود ذاته فاذا امتنع كون قوة ذات تاثير غير متناه ابدا امتنع كونها كذلك توسطا و
القبل اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدم وليس فعلا وليس مما ينقسم بالزمان وذلك الزمان
قد وجد من قوة اخرى هي فاعلة الحركة فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل والا لوصف فعل كان كونه غير متناه
لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي يكون به السكون غير متناه انتهى فلقائل ان يقول
هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزها من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض وكذا وضعها وشكلها وثقلها
وقدرها وماديتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها
اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة منها بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل الخامس المعارضة بدورات
الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى
عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لها فيجب تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي
الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيهما والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل
بالمهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن بحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء
استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين اذ لا اختلاف فيهما الا بالمقدار واما حركات الافلاك فهي
قوى تحالف الحقائق وحركاتها ايضا تحالف الحقيقة فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزءا من فعل الاخر ولا النقص ولا الزيد
بحسب الكلية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد مر ان الكلام ليس بناء على تفاوت
مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم

لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقال لقوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخر وليس شيء منها جزأ
لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات و
قول من يدفع الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان يفيد الحركة فقط او يفيد قوتها
المحركة فان افاد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية
مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما من ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير
حال موضوع امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها الاثار المفارق الا بقوة جسمانية
فيه فالمحرك لا بد قوة جسمانية واجيب بان المؤثر في وجود الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس
البرهان انما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات لا على الواسطة اقول هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة
غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة
بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة فنقول له ان كنتم
تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم
لما بينتم في باب ان القوة الجسمانية يستحيل ان تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر في افعال
غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية
لان هذا قد دخل في الاول مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا يتوسط بين العقل المفارق
وبين الاثار الغير المتناهية فذلك قد بطل بالنفس الفلكية فانكم جوزتم هيهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير
متناهية فناقضتم انفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع
الى التحقيق من تجرد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها
ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها من القوة
الى الاستعداد بالقوة والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية ولها ايضا حركة نحو البارئ جل ذكره حركة معنوية
وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بعثت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية وسكنت اذا فنيت عن ذاتها وبقيت
ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة داثرة وما سواها باقية ببقائه

الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل ان شاء الله تعالى السابع هو ان القوة اما ان ينتهي الى زمان يصير انفعالها
فيه واجبا لذاته او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو محال وان كان الفاعل والقابل
ممكني التاثير والتاثر والشرايط ايضا ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هي ممكنة البقاء
ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التي يفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب و
الامتناع كالامكان حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء نظرا الى نفس
تلك الماهية وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى هوية الوجودية لنفس ذاتها وتضمنها الشوب العدم
والدثور واما ما ذكره بعض الفضلاء في الجواب من ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القوى
المرجحة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت من حيث هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات
مسبباتها الجزئية قد يتادى الى حيث تصير الكل واجبا فتلك هيهنا فليس بشيء لان كثيرا من الوجودات يستحيل بقاؤه
وان فرض رفع الجميع القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود المرحلة التاسعة
في القدم والحدوث وذكر اقسام التاخر والتقدم وفيه فصول فصل في بيان حقيقتهما ان الحدوث وكذا القدم
يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل من
ما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر
هما القدم والحدوث الاضافيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيان وثانيهما الذاتيان فمعنى
الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا يجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وهذا المعنى لا يعقل الا
الزمان حدوثا لان حدوثه لا يتقرر الا بعد الا اذا استمر زمان تحادثه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما
هف ولذلك قال المعلم الاول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان
الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لهوية الزمان فضلا عن وجودها
بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين بالقياس الى ما سيأتي بعده ونفس البعد والبعدية باعتبارين
بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم وان كان الحدوث والتجدد عين ذلك الزمان والحركة و
الزمان ليس بامر زايد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية لهوية الحركة ومعنى القدم الزماني

هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان اخر وكذا المفارقات
عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم و
الحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين وهما الحدوث
الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء ذلك الاستناد
مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي فصل
في اثبات الحدوث الذاتي المذكور وفيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات
اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن
يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو
موجود ولا ما يصدق عليه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته
فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته فاذا كان استحقاقه للوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات
الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على الوجود ولك ان تقول في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة
ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق
على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة الوجود قال المحقق صاحب
الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد ان الماهية المجردة من
الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع
احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن
انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم
لفظا ولا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم ولا يحتمل يكون معناه انه ليس له الوجود بل هي
بمعنى السلب فان الفعل لا يتعلق على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح
قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية على وجوده اذ ليس ما تقدم الشيء على شيء
مفهوما من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتي اذا كان عن تقدم الماهية على وجودها فلا بد من ان لا

ان لا يعتبر الماهية حال وجودها بوجود ما سابق لها على حال وجودها و كل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر
معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال انها متقدمة على شوقها ليثبت الحدوث الذاتي هناك
لكن بقي شيء واحد هو الذي اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها
الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها
ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كما في فعلية التعقل في
الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متاخر عنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار
وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني فهو كونه ان كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده
مستفادا عن غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بالذات بغيره وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات
وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا ماهية له وشكوك الامام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس
الوجودات المجعولة التي هي بذاتها اثار الواجب تعالى وقد اشرنا الى ان لها ضربا اخر من التاخر فلها ضرب اخر من الحدوث
وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والماهية
لا تعلق لها من حيث هي هي بجاعل وليست ايضا هي بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى
ايضا الا الواجب ولا بأس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر من القوم فصل في ان الحدوث
الزماني هل هو كيفية زايدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال والا لكان
كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية
الشيء بالعدم كيفية زايدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اهي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها
زايدة عليها فيتسلسل وان لم يكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا محال فنقول كما ان الوجود موجود بذاته
فالحدوث حادث بذاته اقول اول كلام هذا الفاضل ينافي اخره فان الحدوث اذا كان كيفية زايدة على وجود الحادث ومع ذلك
لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود زايد على ماهيته واذا زاد وجوده على ماهيته فحدوثه ايضا
على ماهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى الحدوث غير معنى ماهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف

يوجد في سائر المقولات في حدوث الكيف بغير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو هيئة قارة غير مقتضية النسبة
ولا قسمة يعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المختلفة الا بالاضافة الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور النسبية
والوجود وان كان مختلفا باختلاف الحيثيات على الوجه الذي حققناه لكنها ليس صفة زائدة في الخارج على الحيثيات لانه نفس وجودها
وايضا يلزم ان يكون العلم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعتراف فالحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث
امر ايلي يجب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها
الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها يعني ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون
الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام لوم التشكيك
يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود **فصل**
في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشا الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هو علة بالعرض لا بالذات اما
انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن ماهية الممكنات معلولة وليس كذلك فيما امكانها ولا ضرورة
طرفيها يحتاج في وجودها الى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح فالشيء لكن الحدوث هو
مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متاخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر
عن الاحتياج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة الحاجة او شرطا او جزء العلة والامكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك
ممتنع اقول وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت من ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث
وقد علمت ايضا ان كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له ولكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل ان
لا شك في احتياج الحادث الى السبب وذلك الاحتياج اما للامكان او للحدوث بوجه لا بالوقوع لارتفاع ما بقي الشيء واجبا قديما او
هذا الشيء لا يكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث تعين الآخر
وهو كون الامكان موجبا لا غير اقول الحق ان منشا الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشاها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما
بغيره مرتبطا اليه وهو قولهم ان امكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على الماهية
تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم
يتشخص لم يوجد والامكان متاخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الامكان فرضا بعد ذلك الشيء اعني الوجود

نفسه والذي ذكروه من قولهم الممكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه حال ماهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بضرب
من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان الماهية علة لاحتياجها الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل وجودها الى اتصافها بالوجود
لان هذا الاتصاف ايضا في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشا الحاجة الى العلة بالعرض فلان
كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة وضعفا وقربا
وبعدا فالقرب استعداد والبعد قوة فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا يقوم بنفسه والا لما اتصف
به شيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد لامكان الحادث من محل فيكون صورة في
مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون ما يقوم به
امكان الحادث تمام الامر الفعلي له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فحامل قوة الحادث ولا بد
لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث
انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء من جملة الاسباب لوجود الشيء الحادث
فكان العلل عند هؤلاء القوم خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة
بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم
زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل مبنى
قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضوع الحدوث بالحقيقة هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور
الضعيفة الوجود والذي انقضاء كل شيء جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر في متاخر عنها فعلى هذا صح ان العدم سبب
ذاتي لوجود الحادث بوجه **فصل** في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم و
التاخر وما يذكر هيهنا ان من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان وهو منه بالذات
والعلية وههنا قسمان آخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكل ما كان اقرب من المبدأ المحدود او المفروض فهو متقدم كما
يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار و
الوضع وهو الذي يوجد في الاحياز والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الصف الذي يلي
الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدأ ويصح في المتقدم بالمرتبة ان .... المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك

ان جعلت الانسان اولا فكلما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول
يتقدم الماموم على الامام بالنسبة الى الآخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب وسلاسل يجب
طبايعها لا بحسب الاوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من المعلول الاول و
انتهيت في الاخير الى العلة الاعلى واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى اولا وهكذا حكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع
وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتنى برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت احادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد
على الاثنين والخطوط على المثلث ما يرتفع برفعه المتاخر ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاستاد في هذا التقدم هو ما في امكان
الوجود لا في وجوبه واما الذي بالشرف والفضل كما يقال ان محمدا صلى الله عليه وآله مقدم على سائر الانبياء عليهم السلام و
اما الذي بالزمان فمعروف ولا ينافي كون الجزء المتقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني شانه
انه لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع حيث لا يابي اجتماع المتقدم والمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل نفس ماهية
الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهية وكذا
من جعل ماهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار خصوص الوجود بل باعتبار نفس الماهية واما التقدم بالذات فيه اشتراكهما
فاصل ها هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والمتحقق و
الماهية موجودة بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما
متصفا به بالذات والآخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب آخر غير ما بالشرف لان المتاخر بالشرف والفضل لا بد
ان يوجد فيه شيء من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء لا يوصف به المتقدم
عليه بخلاف هذا المتاخر وظاهر انه غير ما بالزمان وما بالمرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتاخر في كل قسم من
اقسامهما موجودا في كل واحد من المتقدم والمتاخر فما الذي هو ملاك التقدم قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان
بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتاخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتاخر لا يعرفه الا الراسخون
فان الحق تعالى مقامات في الالهية كما ان لها شؤونا ذاتية ايضا لا يثلم احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة
متقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلية بما يؤثر في شيء مغاير له فالا
فيتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدما بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية اذ ليس

بينهما

بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل هما حكم شيء واحد له شؤون واطوار وله تطورات في طور الحقيقة وملاك
التقدم في هذا القسم هو الشان الالهي واذا عرفت معنى المتقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التاخر وعرفت المعية بحسب
المفهوم **فصل** في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام
ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل هو بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد
شاملا اياها بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو ثابت
للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي يبطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر
من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان
مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قولهم كليا على الاطلاق ولا يوجد شيء للمتاخر ولا يوجد مثله للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرها
في المعلومات المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان
غيره وقال بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وليس بصحيح
فان المتقدم بالزمان ليس فيه شيء اولى به من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم اما بالنسبة الى الزمان فليس احدهما اولى
منه الى الآخر واما الزمان فلما مر فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية
بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابق باحدهما اولى فان
الاول بالنسبة الى الثاني من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذ قيل احدهما
متقدم والآخر متاخر ففي هذا النظر ليس المتقدم الا احدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى الثالث ففي ذلك النظر
وان كان احدهما اولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والآخر متاخر على ان في كل من التفسيرين
فلا اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على
الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من ان
يقع على البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم و
المتاخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع
وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل

والسابق ايضا ولو في غير الفضل سابقا متقدما فيجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان اقرب منه بالقياس الى الاخر واما الاخر فليس له
الا ما للاول فانه جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس
وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل
الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا
ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى الحصول الوجود
من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا
الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على الثاني
كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد واما بالنسبة
الى البعض الاخر فبالاشتراك والتجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات واما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الاخر فان
العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول فلفظ التقدم يقع عليهما بمعنى واحد واما التقدم
بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا ان التقدم والتأخر اللذين بين الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما
قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان
اذ لا زمان للزمان فما بين الزمانين فيرجع الى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وان كان
ينسب الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا بذاتها ولا باعتبار الحيز والمكان
بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان في زمان قبل زمان وصوله الى بغداد ثم
الرتبي الطبيعي يؤخذ فيه احد طرفي السلسلة مبدأ ... بل باخذ الاخذ فاذا ابتدأ من الادنى يصير الاعلى متأخرا و
ظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الاخذ في زمان ... زماني
في هذا التقدم فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان يرجع الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما تجوز او
اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما تقدم في المجالس او الشروع في الامور فيرجع حاصله اما الى المكان
او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى الزمان ويرجع في الاخير الى ما ... وان لم يكن كذا فيكون الوقوع عليها بالشرف وعلى
غيره باشتراك الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق انتهى اذا تبين لك ما ذكرنا فنعلم ان لا

تقدم

تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات انتهى وفيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتأخر
بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا التقدم ان لا يجامع المتقدم به المتأخر وما بالطبع
لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما اخر لانفراده بهذا المعنى غاية الامر ان يجتمع في بعض افراد المتقدم الزماني قسمان
من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فانها من حيث انها لا تجامع المعلول متقدمة عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج
اليها المعلول متقدمة عليه بالطبع على ان لاحد ان ينازع في ان الزمان السابق متقدم بالطبع على اللاحق وان كان متقدما
بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه لان الزمان بنفسه
من الامور المتقدرة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى ما به في ذلك التقدم كالوجود بنفسه موجود لا بوجود
اخر والماهية به موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث
ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة وحدة كما يوجد بين جميع
الاقسام عند بعض اذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتأخر في كل واحد من الاقسام مختلف
ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن ان يوجد
بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا او كان متقدما على الكثير في اصل الوجود هو المعنى الذي حصل
فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير الا والواحد
موجود وكذا الجزء والكل لست اقول من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متفقان في نيل الوجود من جهة الاضافة
لذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما في التقدم في العلية فهو الوجود باعتبار وجوبه
وفعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في الوجوب فان احدهما يجب حيث يجب الاخر والاخر
لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت كان في الوجود فيكون نحوا اخر من
التقدم الا انه يجمعها ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في تأكده
ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب اخر من التقدم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع
النظر عن الوجود فمهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر مهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة فلذا يجمع الثلثة
مع اختلافها في معنى واحد وهو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل دائم من اصل الوجود ومن عارضه ومن

عروضه والحاصل ان ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بحسبه مختلفة لان التقدم
والتأخر من الامور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما انتزعت منه الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف الى التجوز او
الاشتراك غير صحيح لما علمت من ان ملاك التقدم بحسب امر فيه التفاوت ومناط تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه
التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل هيهنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرياسة
الرذيلة والخير والشر ونظائرها مما يقبل الزيادة والنقصان فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا لكونه ابيض والاكثر
رذيلة له تقدم على الاقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتأخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان و
الترتيب فعد هذا قسما اخر من التقدم والتأخر في غاية الاستحسان فصل في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك
والتفاوت واعلم ان اثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس الى اقسامها مطلقا امر ضروري واما ان ذلك الى
ذي قسم بالقياس الى كل قسم سواء فلا يخلو اثباته عن صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وليس ايضا من المهمات كثيرا والذي ذكروا
هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخر ثم التقدم بالزمان وبعده بالمكان
قال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر في الوهم و
الفرض كما عرفته والتقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول
ان هذا التقدم ليس قسما على حدة داخلا في الطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء
الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتأخر فالتقدم فيه ليس حقيقيا بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لا انه
ليس قسما اخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم
والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية الهوية المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى
ان ما في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتأخر بين اجزائه المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة
كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا التقدم ايضا كون الاجزاء الزمانية
متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما قيل ان التقدم
والتأخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان وذلك
لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجب المتقدم منه والمتأخر معا في هذا الوجود الاتصالي فيكون جمعيته عين الافتراق

وتقدمه

وتقدمه بعين الحصول وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته **فصل** في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام
التقدم والتأخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود فان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان
بل تقابلهما تقابل العدم و... اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان وكل ما لا يوجد
بينهما تقدم وتأخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات الكلية لا يوجد بينها تقدم وتأخر بالزمان ولا معية
ايضا بينها بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق الكلي الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني ولا تأخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان
هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما معا في الوضع والمكان هما مكانيان فالباري ليس وجوده في زمان لا
بشيء من التقدم والتأخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي
علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى
الاخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان هما معان بالطبع قد يكونان متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما
لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فالمعان بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما
نوعان تحت جنس واحد لانهما معان في الطبع اذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا اشتركا في التأخر
بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكونا شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من
جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصين اذا كانا معا في تساوي نسبتهما الى من يأتي من خلف او
قدام فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة الى من يأتي من اليمين او اليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين
الا مع تعدد ... من الزمان وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية
فيها واعلم ان العلة يجب ان يكون مع المعلول من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب ان يكون وجودهما معا
او الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول ويتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا يصح ان يوجد
الا ويوجد معه المعلول لست اقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة
علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة يكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالامكان
والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها شيء فيكون تلك مع اقتران شيء اخر علة فالعلة بالحقيقة هي
ذلك المجموع من الذات والامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او غضبا او منتظرا فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يجب ان

يسد رفعه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غيره لك وليسا معا في حصول
الهوية الوجودية لان وجود المعلول متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول فيجب اذا كان يكون رفع العلة
يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل قد يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها
سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة واثباتها فالمعلول وجوده مع العلة والعلة واما
العلة فوجودها مع المعلول **فصل** في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما
بغيره في هويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث لو قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئا محضا
فهو لا محالة فاقر الذات بما هو ذات متعلق الهوية بشيء ما خوذ في هويته ولا يوجد هويته في ذلك الشيء لغنائه ذلك الشيء عنه
ففقره اليه فهو لا محالة وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وان كانا معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للماهية فمعناه ليس
كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تاخر ولا تقدم بين المعاني والماهيات
معراة عن الوجود ولا ايضا من حيث هي هي يستدعي ارتباطا بشيء اخر وانما صدق تاخرها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث
اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي موجودة ليسية بسيطة لا انها ثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب
البسيط للشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة اعني من حيث
اخذها هناك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا سلب نفسها و
الاثباتات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استحالة ارتفاع النقيضين
وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة
بان يكون القيد للوجود المسلوب لا للسلب فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك
لا يمكن خلو الواقع عن النقيضين لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا ان الوجود هو الحقيقة والمجعول بالذات
لا الماهية الا بالقصد الثاني او بالعرض فهي خالية عن كل شيء وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات لها تقدم على ما بالغير فكل
ممكن ايس بعد ليس اذ الماهية ان يكون ليست بالمعنى المذكور ولها من علتها ان تكون ايسا فالليس البسيط حالها في حد
جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب اسنادها الى الغير
فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسياتي بيان ان هذه السابقية والمسبوقية

ليست

ليست قسما اخر من اقسام التاخر والتقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه
كلام الشيخ كل معلول ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما بل ليس له في نفسه ان
يكون موجودا والضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود
العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن
وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور
فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشيا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبدا قوامه فكيف
يصح القول بانه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق ان وجود
العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والامكان
لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله في نفسه ان ليس يكون وله من علته ان يكون وقوله وكل
ممكن زوج تركيبي اذ قد علم ان جهة الوجود والفعلية انما جاءته من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته فكل
الجهة مسلوبة عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وليس
لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده
في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة
اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك
المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن
وجود الاخر ولا متقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك
المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما هو لعدم استدعائها ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة
ايجاب سلب المحمول لاستدعائه اعتبار وجود الموضوع وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة
وايجاباتها كلها كاذبة وهكذا في الماهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السلوب البسيطة ويكذب
الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية
فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محالة وهكذا حال الماهية

بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان يتصف به اخيرا فاذا لم تتصف بالوجود اولا واتصفت به
اخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول الشيء في مرتبة شيء اخر لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما
عليه اذا لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة والماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود ولكنا نجيب عن
ذلك بان تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها
بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار المذكور بعينه اعتبار ان تجريدها وخلط
لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لان معناه كون الماهية بحيث يسلب
عنها كل وجود في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لان معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود
في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما ان كونها هي هي لا غير
وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من الثبوت والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شيء وما لم يكن وجود لم
يكن ماهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى وماهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن وجودها
لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود العارض
فللعقل ان يحلل الموجود الى ماهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شيء واحد فاذا حلل الوجود الى شيئين فكل منهما غير
صاحبه ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للماهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في
الواقع متقدم على الماهية ضربا اخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا المبحث ان الممكن ليس
له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث الذاتي
بهذا المعنى تم والا فلا اقول والجواب انه قد اعترف بان له في تلك المرتبة امكانهما فالامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورة
الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها وهذا لا محالة يستدعي ضربا من الثبوت فثبت ههنا
جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها الا ان ذلك امران وجود المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالماهية
لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والماهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها
ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتها تابعا للوجود في الواقع كما علمت **عقد وحل** ثم اورد
ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم

فيما بالعلية

في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم قال ويمكن الجواب عن
ذلك بان المراد بالعلية ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات الاخر
الخارجة عنها لا انها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان
الذاتي في العلية اقول هذا الجواب ركيك جدا فان اجزاء الماهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وان كانت مفروغا
عنها عند احتياج المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود الماهية فكذلك الحال في المراتب السابقة
على وجود الماهية ولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان
الامكان علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود الفعلية فيلزم ههنا التركيب
في العلة بلا ريب فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شيء وصيرورة الماهية
موجودة شيء وقد مر ان الاصل في الموجودية هو الوجود والماهية بسببه يكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في
نفسه لا يحتاج الى ماهية ولا الى امكان او حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا شيء اخر
فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الوجودات علة بسيطة هي نفس وجود جاعله من غير شرط من مادة او صورة او ماهية او
قوة او امكان واما جعل الماهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية لان الوجود المجعول اليه حال الماهية و
لا محالة حال الشيء بالفعل متاخر عن ذاته وعن امكانه وعن قوة قبوله لذلك فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علة التامة
مركبة من ذات الفاعل وماهية المقبول وقوة القبول لا اقل من هذه الثلاثة على ان هذه القوة الامكانية يتصور ايضا
لها حالتا قرب وبعد وذلك لان امكان الماهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة بعيدة واذا
اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجوديتها اعني تلبسها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة
وصارت معها شيئا واحدا   في العقل والمعقول انه من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج
الى ان يصير نوعا متخصصا لاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او علما او معلوما فالبحث عن العلم واحواله حري
بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق باطراف
ثلثة **الطرف الاول** في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول **فصل** في تحديد العلم يشبه ان يكون العلم
الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية

وكل وجود يتشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى منه واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء اخر غير العلم نعم يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات ينبه بها الانسان ويلتفت الى ما يدل عليه ويخص معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بانه كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر العلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان يعلم كوننا عالمين بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما لا غير كما بين في علم المنطق عند بيان ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا وبصرا ويدا ورجلا ورأسا والاكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها فصل في ان العلم بالاشياء الغائبة وجودا عنا لا بد من تمثل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسماني لا وجود لها في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء وجود في نحو من الوجود وان لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج بامتناع الوجود او باللاوجود في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم والامتناع لا يكون الا في العقل دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العقلية للاشياء الممكنة وهي بعينها ممتنعة ايضا لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لها جميعا بذاتها فمدفوعة بان اعتبار الهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالهية مع كونها ذهنية يستحيل ان تكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا لو اخذ مع القيد بالوجود الخارجي يستحيل ان تكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب الى الاخر وذلك لا يقتضي ان يكون الهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع اولا بمكان

لابد

لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الهية من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على الطرق العلمي الكشف الظهوري ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية وما يجري مجريها وليس لها في الخارج شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد للاشياء من نشاة اخرى ونحو اخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظايرها ومن الشواهد القوية على وجود نشاة عليه ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا كيف لها الالات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الالة من جنس الكيفية المحسوسة ولا من جنس اخر من جملة الاجناس الاربعة التي هي تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في الة اللمس ليس ملموسا والا احس بها في الة لمس غير هذا اللامس وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بالة الذوق كجرم اللسان ليست من الطعوم الخارجية الموجودة في جرم اللسان والا لكانت مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فوصايل ليست من شيء من هذه الاقسام التي هي حاضرة عند الحواس من الكيفيات المحسوسة الا من الكيفيات النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت الا قائمة بالهواء المقروع المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه الانسان على ان المحسوسات وجودا اخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشاة اخرى غير نشاة الاجسام ولواحقها واما محتجات المتكلمين لهذا الحضور العقلي المباين الوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم ان الهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حالة في ذات شخصية يكون لا محالة موجودة في الخارج فاذا كانت متحدة مع الافراد الخارجية في الهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وان لم يكن متحدة معها في الهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المط ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة فقد عرفت في اوايل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والهية اذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والاثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتنافس والتزاحم وغير ذلك واما ما تفصى بعضهم بقوله ان من الجايز

ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الاثار ويكون الهية في الحالين واحدة ففيه ان السائل اذا وجه الاشكال في نفس تلك الاثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير الى ما مهدنا في مباحث الوجود الذهني فصل في حل التفاسير المذكورة في باب العلم وتوفيقها وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى ان يجعل العقل امرا سلبيا وذلك عند ما تبين ان كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عند ما تبين ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عند ما تبين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صورة كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عند ما تبين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف وفي مقولة الاضافة بالعرض وايضا عند ما تبين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره ان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه اولا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل هيئة لغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلثة لم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد وهو ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان وجودها على النفس او لشيء اخر فان كان هذا المجرد المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او خيالا له او حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو

الحق

الحق منها ثم الى اصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شيء فنجد من انفسنا انه حصل لنا شيء لا انه زال عنا شيء وايضا لو كان جعل العلم سلبيا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابل العلم اعني الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فيكون العلم عدم العدم فيكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشيء وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا للجزء الذي هو العلم لزم سلب الشيء لنفسه ولو كان سلبا للجزء الذي هو السلب لعاد الشق الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال القائل انا انجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول لهذا ابطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون عمرو كما يقال ان زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يقال بعد لعلم زيد بان العالم حادث تجرده لزيد لهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بتشخصه وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه علما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن ساير احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك للشيء ليس مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صور منطبعة عند العاقل فمدفوع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا نعقل ذواتنا والتالي بط بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذاتنا وكل من القسمين بط اما الاول فلان تعقلنا لذواتنا لو كان نفس هوياتنا لكان من علم ذواتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذواتها لزمه ان عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله اياها عقل عقلها لذواتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا بط اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان يكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلاستلزام كون شيء واحد جوهرا وعرضا لان صورة ذاتنا

مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغن الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا ولما ثالثا فلان كل صورة ذهنية
فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية
غير قابلة للاشتراك ولان كل ما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا
مشيرين الى ذاتنا بهو والتالي بط بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك
ان هذه الماهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو
ادراكه لها لان نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فان مقارنة
صورة السواد والاين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء والا لم يتعلق الادراك بمجموعها ونحن ندرك كثيرا اجساما ذا مقدار
ذا كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان تفسيرا للشيء بمثله وهو بط
فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود
مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا بط لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي
داخلا في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء
وثبوته او حالة اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك
او قيل ان المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فكلام غامض سنرجع
الى كيفية صدقه او كذبه نقضا او ترييفه فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب
الثالث وهو كون العلم اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وراءها فهو ايضا بط لما بين في
باب المضاف ان الاضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا تحصل الا عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود
لها في الاعيان وندرك ذواتنا ولا اضافة بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا
لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر او لا
واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عادت نسبة المدرك الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع بعض الشكوك الواردة على كون الادراك
صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه
ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة العلمية الحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع

دهو

وهو الذي اختاره صاحب المحقق وهو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة ثبوتية اما اولا فلانه يلزم عليه
ان يكون علم الباري تعالى بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته تعالى القيوم الاحد وان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف
المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى اقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة
الوجود ولذا لا يستحيل تقدم الباري في ذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة
عن امر ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض المعطي لكل كمال الى غيره كمالا من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا
ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفية لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد في منامنا
جبالا شاهقة وصحاري واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي نعلم يقينا انها ليست
بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها وان زعم ان في العلم الا يكون وجود صور المعلومات بل لابد فيها
كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق
اما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من انه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترنا من كون
العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافته اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور
والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الحيوان له ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء
لابد وان يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام
المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره واما المذهب المختار
وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة بحمد الله
سبحانه الناظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلابد من شيء في الخارج وح
لا يمكن ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه هذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي
في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا توجد
فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام هذا المعترض
يدل على ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية
لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك الاسم لفظي العلم والجهل بين المعنيين

والا لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت في الذهن
فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليس هناك اضافة متحققة الى شيء من الاشياء الخارجية فدل على
ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة انما لزم فيما لا يكون موجودا
في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم بمعنى واحد يطلق
على اقسام الادراك كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت حجة في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف وقد عرفت ان الاضافة علم
قطعا انه ليس من مقولة المضاف ايما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول
صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا فانا بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا فوق جسماني
وحدث له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بانا ما سد نقه غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه نفسه هل
يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن مفهوم الصورة المجردة لا به حتى يكون اذا
تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه
الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم يتشكك في كونه عالما بذاته وعالما بما يحضر
عند ذاته ولا يحتاج الى برهان ومنها انه اذا كان تعقلنا ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان علمنا بذاتنا يلزم ان يكون هو
ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية ولما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا
نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الاشارات وذكر انه من الاعتراضات السعودي واجاب عنه بقوله علمنا بذاتنا
هو ذاتنا بالذات ويغاير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبر اقول
هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يقال ان علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا
بل صورة ذهنية زائدة على هويتي العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم منه اجتماع المثلين في مرتبة لما
مر ان الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية تطابقه بعينه وهويته فنحن اذا علمنا هويتنا الشخصية
الموجودة بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل له وكذا الحال في العلم بكل علم لان كل علم هو نحو
من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفسه الا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود متشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها ان تعلق المبصر هو

نحو

نحو الموجود في الخارج والقول بانه مثاله الذي يشبهه يقتضي الشك في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو نفسه لا شك
ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والمدرك منشاء هذا الاعتراض اقول الحق عندنا
ان ما به الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه انشاء الله فهذه
جملة من مذهب المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالان نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومانا اليه
نشيد قاعدته **فصل في تحقيق معنى العلم** العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا
بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة
كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى الموسومة في ذاته هي غير موجودة بالفعل وانما يتحصل ويتقوم فانما تحققها بالجسم
لواحقه كالحركة وما يغشاها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه
وجود يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه ساير الاجزاء
ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له وكذا الحال في الهوية من لوازم الوحدة فيما لا هو هوية
له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع
حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكالامر يابعد ذلك الاتصال الذي يناديه وبالحال الشيء فوجبه بالمركب فيكون في نفسه
موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقته افتراقية فوجودها قوة عن معادن عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالنزاع
بين وجدانه وسلبه فيه قوة زوال نفسه وهذا اضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه كالكثرة في ضعف
الوحدة فان وحدة الكثرة بين كثرتها الشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها
قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فاهو الشيء لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله الشيء احد والنيل
والادراك من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة له لا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج
لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها التي هي محلها والامر الذي يحل معها في محلها كحكم الجمع
لحكم الصورة الجسمية الخارجية في انه لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجود لا بحسب اطرافها ونهاياتها ونهاية
الشيء خارجة عن ذاته والادراك لا يتعلق بذوات الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكر ان اصل الوجود لا يكفي في كون
الشيء مدركا ومثالا للشيء بل يكون ويناله ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من مقولة الوجود القوي الذي

لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو
المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى له لو كان المراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بان لا يكون
ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال الصورة الادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة
التي تنالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى باوائل الملموسات هي الحرارة الخارجية و
البرودة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات
فان المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود محسوسيته
كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات
ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرايط الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة
الادراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة ومايطابقه وتوجد شرط
ذلك الشرط غير محتاج اليه في غير ادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول الصورة الادراكية
للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصور الحالة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين

فصل في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حضورها في المادة وذلك من ستة اوجه اولها ان الصور
المادية متزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل خصوص والملون بلون خصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول
وكان يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروائح والاصوات المتخالفة المتضادة واما صورها
الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة
يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه كالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرهما فعلم
ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل
الجبل في حبة خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس العظيم منها والصغير متساو فيمكن للنفس
ان يحضر في خيالها صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان يتضيق عنها كما ورد عن مولينا و
سيدنا محمد ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في
زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والا لكانت تحد وتتحدد

خاص

خاص ووضع خاص لا يقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك
له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس
منا شخص واحد اذا ادرك مقدارا عظيما يدركه بكليته لا ببعضها اذ لا بعض لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة
يمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما
في التخيل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها
ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة
اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة لا جزء منها وخامسها ان الصورة الواحدة المادية يمكن ان تكون مدركة بادراكات كثيرة
لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فيكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد يقع عليه سماع كثيرة و
ليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري و
لذلك قيل النار النفسانية لا تحرق محرقة قلب العاشق لا قميص ونجمه صدره لا تبرد والعقل اذا حكم بان النار محرقة و
الماء مبرد لا يحكم بالخواص ما يكون في النفس محرقة او مبردة بل ما يكون فيها مبرد على انها امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة
او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان الوجود الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علم صورة
شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت من
موضعها فلا يمكن استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد وتاثير مستأنف بمثل تلك الاسباب التي حدثت
منها اولا بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد و
سابعها ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب او سبب مباين منفصل كالشجر
اذا بلغ الى مقدار يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا بلغ الى الغاية كالمرو وكذا الصور
الجمادية الطبيعية او الصناعية اذا كملت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة
النفوس القدسية التي تكون في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذواتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير
حاجة لها الى كل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقايضها ومنوماتها وما يباينها عليها فان النار
الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليه انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فانها ليست

بنار بالحمل الشايع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم
والروائح كلها يحمل على انفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان و
السر في ذلك ان هذا النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقايص المادية وجود على وجه اشرف واعلى واثبات هذه
المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيها فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة
واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف عن ان يوجد بهذه الاكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من
الاضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه ما هو اعلى منه وهو الحيوان
العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الانحاء وكل اصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها
الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والغرض هيهنا بيان
ان الصورة المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقايض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض و
بناء تحقيق مسئلة الاشد والاضعف ان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع اخر اعلى منه مع ان كل اشتداد
يكون اسمائه في نوعه الذي كان فيه وفي المثل المشهور الشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات
المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها
ويسلب عنها ما كان صادقا عليها **فصل** في قولهم ان العلم عرض اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة
التخيل وآلة الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محالة ولا مواضع لها فجواهرها مجردة عن المواد واعراضها
اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا
العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و
هي صور جواهر واعراض وعرضها في ذلك شك قد ذكره الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا
للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وان
يكون مندرجا معه تحت جنسه مثلا الحد في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا الصورة العقلية للجوهر
لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فيلزم ان يكون جوهرا وعرضا وكل شيء
من الجوهر يعرض هذا هو الاشكال المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله ماهية

الجوهر

الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شانها ان
تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل
بهذه الصفة فليس في حده من حيث هو جوهر والحركة ايضا ماهيتها انه كمال بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة
حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها عرضا للعقل الى آخر ما ذكره اقول لا يعجبني هذا الكلام فان دلايل
اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها اي معنى لها بلا وجود كان
وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكان الانسان مثلا نحن نتصوره نوعيا جوهريا كذلك نتصوره مع قيد كونه
قائما بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع
صفات الماهيات واجناسها وفصولها وذلك يوجب ان لا يبقى من ماهية الاشياء شيء في الذهن فان الذي يحصل صورة
الحيوان مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا مغتذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات
الحيوان وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فما ذا يكون حيوانا او حيوانية بانه بالفعل جوهر
جسماني نام حساس فليس كذلك وبانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا فنقول ما المراد من هذا الكلام ان كان المراد منه
امكان ان يوجد تلك الصور الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فان التشخص الموجود في الذهن الذي عرضت لها
الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة الا ان ذلك
خلط بين انحاء الوجودات وتضييع الحيثيات فان التشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين و
التشخص الخارجي يمتنع فيه ذلك وان كان المراد به بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج
كانت جوهرا كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا
كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في
الخارج بوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل ماهية في
نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك بالقياس الفرض الى كل ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع
ولو كان الجسم عقلا لكان عاقلا بالفعل في كل ما له من الكمال ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا
المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصورة الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا

وفرساً وفيلاً واشجاراً وانهاراً لانها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها
خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية انما هي الموجودة في الاعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق
ذواتها المتأصلة فالجوهر بل الجسم مثلاً معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى
الجوهر وهو معنى المعقول الذي يدرك العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل
وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون
امورا متخالفة الوجودات ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغنى عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق
هذه المعاني باجمعها ما يزيد عليها على جسم وتحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع
واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع واشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان
صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى واليق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي
والعجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات ان الحيوان المعقول موجود في الحيوان المحسوس و
الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع ومع ذلك له بحسب
المعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لان صورته العقلية تتقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا
قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة
فكذا الحال في ساير الصور المعقولة لساير الانواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان
وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي
عن اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لماهيته
ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي وماهية الجوهر محفوظة حال
احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليها انه لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان
يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان
مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لساير المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا ويرد عليه ان العرضية
ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية

كمهية

كمهية السواد والحرارة وغيرهما والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي
فعروضيته بالبستكونية العوارض الوجودية التي تتبدل لها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا فرض
وجودها في الموضوع فلا يكون ذلك الا بزوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كساير العرضيات وبالجملة
قياس عروض الوجود للماهية الى عروض ساير اللواحق العرضية لازمة كانت او مفارقة قياس مع الفارق اذ ليس للوجود
عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس الا نفس صيرورتها حاصلة وحالها ثم انه على تقدير ان يجوز كون شيء واحد جوهرا
بحسب الماهية وعرضا بحسب الذهن لكن بقي الاشكال في ان ما وجب ان يكون العلم داخلا في مقولة من تلك المقولة كالكم مع القول
به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم ففي العلم بالجوهر لا يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فقط بل يلزم اندراجه تحت
مقولة الكيف على كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لان الاعتذار بان العرض ليس
ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار هيهنا
لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها ولا يمكن تبدل الذاتيات في انحاء الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن الماهية
الواحدة محفوظة في انحاء الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في ظرف العلم وقال بعض اهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد
جوهرا وعرضا عندهم لا يجوز كونه جوهرا او كيفا فان منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العروض في احدهما
واللاعروض في الآخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر والكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف
اشكل عليه كونه كيفا ثم اجيب عن هذا الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في
وجودها الخارجي ان يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا الكم وساير المقولات فيرد عليه ما اوردنا سابقا من انه
يلزم ح ان لا يبقى من معاني الماهيات ومفهوماتها شيء محفوظ في الوجودين ويرد عليهم ايضا حسبما قرروه من وجود الاشياء
في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون الا موجودا
جزئيا واقعا في الاعيان فاذا الصورة العلمية التي لماهية الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لها وجود في العين فهي
عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا او كيفا وهو ضروري
البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقولوا انه لا شك ان تلك الماهية من حيث انها موجودة في نفس
جزئية من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا

في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليهما هذه
اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير الى ما اومأنا اليه ولنأخذ في
تتميمه **فصل** في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء
المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسألة وتاملنا
في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون
الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشياعه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ
اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان حال
هؤلاء المعتبرين من العلماء الفضلاء فما حال غيرهم من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا
توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا
كثيرة سيما في باب اعلام الخيرات العلمية والهام الحقائق الالهية لمستحقيه ومحتاجيه ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم
والاعلام وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا
وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول
واما بنعمة ربك فحدث ان صور الاشياء على قسمين احدهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها
ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى
صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهي صورة معقولة بالفعل او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل
وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة
بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا
كان الامر كذلك ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما
هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم
ح ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار وجود صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين
ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل

ليس

ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له
فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود
العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها
عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية
الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذاته باعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه
وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن مسخنه لم يكن هو متسخنا عند ذلك فان وجوده بعينه
وجوده بما هو متحرك وكذا ليس وجود المتسخنية وليس كذلك حكم المعقول بالفعل لان ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء
عقله غيره ام لم يعقله فهو معقول الصورة بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر يعقله فاذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول
بالفعل والا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضايفين متكافئان في
الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وان كان بالقوة كان الآخر بالقوة وان كان احدهما
ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينها
هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى محسوس
بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل يتحد وجوده مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما هو عند العامة
من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادة ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا
اكثر لما علمت من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو
صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك الصورة المادية كما زعمه صاحب
التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام ليست ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى
ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي
الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات
لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة حسا وحاسا ومحسوسا بعينه كالكلام
في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان يعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجية

منه ولايناله حتى يكون بحيث ما يكون هو هو ..... ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كلك إلى العقل إذا التي يبصره على الأشياء العقلية التي ينالها حتى يكون هو هو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس المحسوسات والبصر كلما اطال النظر إلى الشيء المحسوس اضر به المحسوس حتى تصيره خارجا من الحس لا يحس شيئا فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرنا انه فيه اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الهيآت في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان العقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل لزم في علم النفس بالجوهر والكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة انما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكا عقليا فنقول تلك القوة الانفعالية بما ذا ادركت الصورة العقلية اتدركها بذاتها العراة عن الصور العقليات فليت شعري كيف تدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادراكها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العميا وكيف يدرك صورة علمية والعين العميا كيف تبصر وترى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وان ادركتها بما استنارت به من صورة عقلية كانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بلا حاجة إلى صورة اخرى والا كان الكلام عايدا او يلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكان المعقول العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما ورائها ما هي مطابقة اياه يصير معقولا للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم يكن تلك الصورة معقولة للنفس اولا لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسيط تلك الصور في ادراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل امثالها امثال النور المحسوس في ادراك المبصرات حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس لا يمكن فرض وجوده الا ويكون هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصور الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيئا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصول الذات شيء لذي ذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافة لها فقط نعم حصول الصور الجسمانية الطبيعية للمادة التي

يتشكل بها ويصير ذاتها متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليست المادة شيئا من الأشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين إلى الاخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا ولحوق عرض لموضوع جوهري مستغن القوام في وجوده عن ذلك العرض إذ ليس العارض في تلك الحصولات الا وجودا اضافات لا يتشكل بها شيء وحصول الصور الادراكية للجوهر المدرك اقوى في التحصيل والتكميل من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم فصل في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكرناه في بطلان هذا القول من استدلاله واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم نأخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلنقل قال في كتاب الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل قد عقل أ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من أ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل أ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل أ او لم يعقله وان كان بطل منه ذلك أ بطل على انه حال له او ذات بجملة فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذات فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك إذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضا زيادة تنبيه وايضا إذا عقل أ ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل أ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقله او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وكان فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مط وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا

واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فانه كان بان يخلع صورة ثم تلبس صورة اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا اخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا فالثاني الاخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا اخر موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئا اخر بل عدم هو وحصل شيء اخر فالنفس كيف يصير صور الأشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الأشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول الشيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس ح لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر اخر وقد نراه يقبل صورة غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجايب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس يكون معقولة فلا يكون العاقل والعقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا في شيء اخر يمكن ان يكون على ما سنلمح في موضعه وكذا العقل الهيولاني وان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهو باق فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العقل والمعقول خاصا ان

احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدأ تشخصيته ومبدأ تعينه وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والتشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدأ كونه جنينا بل نطفة إلى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وتشخصيته وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره من دلايل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او ماهية من الماهيات بعينه مفهوما اخر مغايرا له او ماهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان تصير مفهوما واحدا او يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الاخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير بعينه مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه عاقل ويصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا تغاير يوجب تكثر الجهات الوجودية والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه اولا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب ذاته المتضمنة لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة تفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل المعقولات المفصلة وسنكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم وبالجملة فكون وجود او موجود واحد هو بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا عليه اولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل شعرا ليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد إذا تقرر هذا فنقول فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور في الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الاخر وهما مع ذلك موجودان بوجود في الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفا فان قوله إذا صار الشيء شيئا اخر فاما ان يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء

موجوداً او معدوماً قلنا نختار انه يكون موجوداً وقوله فان كان موجوداً فالثاني الآخر اما ان يكون ايضاً موجوداً او معدوماً قلنا
نختار انه ايضاً يكون موجوداً قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معان
متغايرة موجودة بوجود واحد والسر فيه امر ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يتحقق الكون معان متغايرة لها وجود
واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطته جوهراً موجوداً عاقلاً قادراً … سميعاً بصيراً … الذات الاحدية الواجبية التي
هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلاً او
… بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من قوله فلنفرض الجوهر العاقل … عقلاً وكان هو على قوله بعينه المعقول
… فهل هو … كما كان عندما لم يعقل أ او بطل عنه ذلك قلنا نختار انه لم يبطل كونه … عند ما عقل او … به الا ما هو من
باب التصور والنقص كالصبي اذا صار رجلاً فانه لم يزل عنه شيء الا ما هو … كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفاء
عند ما تبين كون الشيء من الشيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو بما هو
بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي بما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلاً فاذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه
استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضاً امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد واذا قيس الى الكمال الآخر والثاني
بان يكون الاول ليس طباعه يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته
واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة
مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه الصورة المائية ويحصل لها الصورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك كما
يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك
الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متحداً بالثاني وهو هو
كما كان مع امور ازيد متحد معه فكيف ينكر ههنا ما هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان
فسواء عقل او لم يعقل قلنا ليس الامر كما زعمه فانه لما كان … لم يصر ذاته بعينها مصداقاً للمعنى كما لم يكن قبل هذا
التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقدره حيث حكم بان النفس الانسانية من مبدأ كونها بالقوة في كل ادراك حتى … حاسي
التخيل الى غاية كونها عقلاً بالفعل في اكثر المعقولات بل في كلها كما هو شان العقل البسيط … بحيث يصدق عليها انها
شيء من الاشياء التي لم يكن صادقاً عليها في اوائل الفطرة حتى كان نفوس الانبياء … ونفوس المجانين والاطفال الا … في

يكون

بطون الامهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها
ثم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الانسانية ومحمولاتها فذلك كما قيل بشرط ان يعلم
زيادة الوجود على الماهية كما ذكره في … بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في التحقق
والماهية تابعة له وقوله وان كان بطل منه فذلك ابطل على انه حال … الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا
لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجوده ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره و
ليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حاراً وقوله وان كان
على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر … شيئاً آخر على انك اذا تأملت هذا … على شركته وتجدد
مركباً لا بسيطاً قلنا قد … ان الذي قد بطل كان امراً عدمياً من قبيل القوة والاستعداد على انا الآن نقول كما حققناه في
معنى كون الحركة في مقولة وان اي مقولات يقع فيها الحركة من اثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف والكم بل الجوهر ايضاً …
ان يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير ان يبطل ذاته او وجودها ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات
عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركة الاشتدادية موجوداً
بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المتقسمات وهو محال … استحالته في مباحث الجزء
فلا محالة للحركة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم
من ان مراتب الحرارات انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس كون معان مختلفة متحدة
في الوجود بمعنى انها منتزعة مفهومة من موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومة عن موجودات كثيرة انما المحال اتحاد
حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتاً واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين
خاص بالفعل ومحال ان يصير هذا التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية اخرى لها
حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملاً ذاتياً اولياً فكيف وكل ماهية من حيث هي ليست
الا هي واما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كيف الا ما ساق
اليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض كالمتضادين والاعدام والملكات و
نحوهما مما قام البرهان على انها لا يمكن ان تكون موجودة بوجود واحد وقوله هذا ايضاً يقتضي هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع ان

يكون امثال هذا الشيء المتبدل بجوهره ذاته في الاستكمال العقلي بالجوهر التي واقع تحت الحركة والزمان واما قوله وتحديده مركب لا بسيط
فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجاً سيما الذي قد تمهل الان يصير عقلاً بالفعل
وان اراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا اشتغال في ذلك واما الحجة الخاصة التي ذكرها في الشفا
فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل الى قوله وقد تراها يقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام
ان النفس في اوائل ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور المحسوسة والخيالية
لم يكن في اوائل الكون صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن المحال ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني
واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذلك عندي من احل المحالات واشنع المختلفات اذ كان
وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليها النفس
في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اولاً صورة
شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصورة العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي الحاصل من
حكاية قول الشيخ ان وجود شيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق الفساد
وهو سلوك السلسلة العرضية كما في العناصر فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصورة العقلية
واول ما يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وسنزيدك ايضاحاً ايضاً فقوله ليس
في ذات الصورة قوة شيء وقبول شيء قلنا الامر بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل
للشيء قلنا نعم ولكن بمعنى آخر فان القبول قد يعنى به الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلاً
والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى الشيء
في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوباً بالعدم الخارجي وقد يكون مصحوباً بالعدم الذهني له والاول شان المادة القابلة والثاني
شان الصورة المتعلقة بها واما الصور البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كلا القسمين قوله فان كان ذلك الغير
ايضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً قلنا ذلك الغير ليست مغايرة بانه بالفعل صورة
موجودة بل هو معنى يتحد مع هذه الصورة النفسانية الحادثة في الوجود لان المراد من صورة الشيء هنا هو وجود ذلك المفهوم
الكلي منه فالصورة الكلية لا يكون الا واحدة بسيطة لكن قد يكون مصداقاً لمعاني كثيرة كما ليته وقد لا يكون كذلك كما انه قد

يكون

يكون وجوداً قوياً شديداً وقد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً فالنفس اذا قويت تصير مصداقاً لمعاني كثيرة كل منها اذا وجدت
على حدة فربما كانت صورة النوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقولة والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا
وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلي اكثر
ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل بمعنى من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصورة الجسمانية الاانية
لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان
بحاله فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا لم يصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال
النقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار افضل واشرف وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني
به قوتها التي بها يعقل او يعنى به صورة هذه المعقولات ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول
شيئاً واحداً قلنا اما كون معنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها
الساذجة عن صور المعقولات في ذاتها محال ان يكون هي بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلاً
جهلاً وعلماً واما كون تلك الصور المعقولة عقلاً بالفعل على ما زعمه من ان الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري …
كان عاقلاً لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك تحقيق كشف عن استحالته واوضحنا فساده من الجانبين اما من جانب النفس فلان الذات
العارية من العقل كيف يعقل صوراً عقلية متباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضاً ثبوت الشيء للشيء
فرع كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهناً فذهناً وان خارجاً فخارجاً لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم في ظرف
من الظروف او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف او العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا
لموجود لا لمفقود وعلى كل حال الوجود العقلي الموجود في عالم العقل فانما الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها
لا يمكن ثبوته لشيء الا وله في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا لمعقول بالفعل
كما ان المعقول بالقوة وهو الصورة المادية لا يثبت الا لمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد
علم ان النفس قبل ان تصير ذاتها معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان
اشرق على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي … انه …
بان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولات الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم يعقلها

او لم يوجد فاذا كانت مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا تحركات النفس تجردها
وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في ساير كتبه لكنه قد
قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقادا له لاستبصار
وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت والقدر ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ
هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف ذلك الكتاب تقريرا
لمذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدأ والمعاد وحسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك فعلى ما ذكره علم
ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوايل لم يتوارثه احد من علماء النظار واولى البحث والاعتبار لولا ان من
الله عليه به على بعض الفقراء السالكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم **فصل** في قول المتقدمين ان النفس انما
يعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الفرقة الاسلامية ان هذا المذهب ايضا كالمذهب السابق
الاول بعد فانه قريب لما ذكره في الاول فذكروا في بطلانه ان العقل الاول اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثير او
يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل
لجميع المعقولات لابد ان يعقل كل ما يعقله وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون العقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن
الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة
الحقايق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقايق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس
الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة
بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال من جهة اخرى وهو ان تلك المتحدات
بالنوع لا تمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض المكثرة لا فتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها
فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد
النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتاخرون في كتبهم مطبقين على ابطال هذا المذهب واليه اشار الشيخ في الاشارات
بعد حكاية هذا المذهب بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعل اتصالا

واحدا

واحدا بجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول اقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين
في الحكمة والتعليم لابد ان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية الذهن وتهذيب
للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا
الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا الى الله طلبا لكشف هذه المسئلة وامثالها طلب ملح في حاجة غير سائل
حتى اذا دعونا لنا بنزوع الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل به جميع الموجودات
التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو اصل المعقولات وكل الحيات من غير ان يتكثر ويتجزأ ولا ان ينتقص بقبض
شيء منه ولا ان يزداد باتصال الشيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر وتحقيقه ليس ههنا بل سيأتي من ذي قبل انشاء الله
والذي يليق ان يذكر ههنا ما يسكن به سورة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم وادراك كل معقول ويضعف
به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب وهي امور ثلثة احدها انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته
العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء المعقولة والبرهان عليها
القيناه في موضع اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد
صارت مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان الهيئة الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا
وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود كاتحاد الهيئة واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجا
او عقلا فكما ان لكل من النوعيات وجودا حسيا يتمايز به اشخاصها ويتزاحم تزاحمها مكانيا كذلك لكل منها وجودا عقليا
مخصوصا يتباين بحسبه انواعها وتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا اخر جعلا
ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع الهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي
العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته و
ثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا او وحدة السواد واللون والحركة بل
وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان يوجد اخرى
مثلها صار المجموع اعظم واكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل يزداد
بحصول تضعيف الوجود وهذا خلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في حال الجملة

كحال الالف ثم الفرس وكذا يزيد مثلا في ذلك المعنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع
النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا الجزء في اثنينيته الا كما تجد
الاول في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو
اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل فنقول ان النفس الانسانية من شانها ان يدرك جميع الحقايق ويتحد بها
كاملة ومن شانها ان يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض انه يوجد فيها معنى
من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى العقلي الواحد بالجنس والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده
بالوجود الا بامر زايد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عندما صارت
به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زايدة على الحد والحقيقة ثم ان النفس وما في العقل الفعال
من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه
كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من
تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح ان يوجد في اشياء متفرقة فكما
لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها
فيه وجودا مقدسا عن شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال
تجزية العقل الفعال ولا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية
وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها مع ما يتحد به الاخر ثم
لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وفي ذلك الان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات
بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا يابى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات
العقلية قال المعلم الاول في اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه
كل نفس وكل عقل وليس هناك ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري
حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية ويوجد
فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول ههنا انما لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات

مختلفة

مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاول فلذلك
صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها
غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس
ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا
كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة
الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة وكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن
في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل الشيء الذي هو عقله هو الاشياء
كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل ولذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا اخر من الحيوان وكلما سلكت
الحيوة الى اسفل صار حيوانا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها العقلية فحدثت
منها حيوان احمق ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه بالاعضاء القوية كما ان لبعض الحيوان اظفار
ومخالب ولبعضها قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير
لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الا ان في بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا عن الغلط من الناظرين فيها منه
وعدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات العقل والحيوة اراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب والامكان
والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة ههنا هو
الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والماهية فان
الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة الماهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول
فالصادر عن العقل العالي القريب من الاول تعالى اشرف من العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول
ما هو قريب من العقل الاول اراد بالعقول العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع وصورها العقلية وهي
درجات متفاوتة اولها العقول الانسانية وثوانيها الحيوانية وثوالثها النباتية وقوله فان ذلك محال في
العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد
بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الواقع

اتحادهما معه في الوجود فالمهية من حيث هي تحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها
العقلية فهي لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة واما العقل بالفعل فهو نحو وجودها وتعينها
العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول المراد بالعقل الكائن فيه
مهية العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة بها وقوله وكل جزء من اجزاء العقل المراد بالاجزاء المعقولة
التي قد تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من راس معقول ورجل معقولة ويد
معقولة فان حكم كل منها الحكم المجموع في انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل الشئ الذي هو عقل له هو الاشياء
كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل هيهنا غير المعنى المشهور فان المراد
هيهنا بالقوة كون الوجود الواحد مشتملا بوحدته على مهيات ومعان كثيرة فلا توجد في موطن اخر بوجودات متعددة كثيرة
كالسواد الشديد اذا قيل انه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يقبل ذلك الانقسام
وينفعل منها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة الا كا قوتا والمراد بالفعل هيهنا ليس ما يقابل القوة
بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشئ الجسماني المختص بالصفات المادية وباقي الفاظه واضحة لا يحتاج الى الشرح بعد
ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم فان العلم والشعور حالة اضافية
فلا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان فلك العاقل ان لا يعقل ذلك المعقول الا مع
وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو
معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل فالممكن لذلك العاقل من حيث هو هو حال كون ذلك
المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة
بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المثبتة بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة
لما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس تلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا
الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل لمذهبه في غاية الركاكة
اما لمذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا رجع
الى وجدانه في ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشئ واما لكذا كلامه

وبيانه

وبيانه تفصيلا يظهر بما ذكره ان العلم اي نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كساير المقولات وعوالي الاجناس
يحتاج في تنوعها الى ان يصير نوعا خاصا باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار في جميع الصفات
الاضافية بل في اكثر الامور المتقررة اللازمة الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة
واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المتضايفين فان كان المريد هو ذات المراد استحال
من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من
حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة هي الارادة واما اذا كان المراد غير المريد فالممكن لذلك المريد
من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من
ذلك المراد عند المريد حتى فيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا في ساير الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب
فان قلت الشئ الواحد لا يمكن ان يكون قادرا او مقدورا او كذا لا يمكن شئ واحد محركا لنفسه او غضبانا على نفسه قلنا
مفهوم القدرة لا يأبى من ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان من نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا
بان المحرك غير المتحرك والاب غير الابن والغضبان غير المغضوب عليه فان ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه
الشيخ في عدة مواضع من الشفا وسنعود الى ايضاحه **فصل** في تحقيق كون الشئ عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة
في الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي ان الظاهرين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا ان العاقل لا بد وان
يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشئ اذا عقل ذاته فهناك
العقل والعاقل والمعقول شئ واحد اقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله
تنويره قد اوضحنا سبيل الحق فيما تعذر على كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال
التردد فيه الا لسوء فهمه او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة الى صورة
زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفا في الفصل
الذي عقده لبيان انه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول لمحض لان المانع من كون الشئ معقولا هو ان يكون في مادة و
علايقها وهو المانع ان يكون عقلا فالبرئ من المادة والعلايق المتحقق الوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل
بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو ايضا معقول لذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه

بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل
ذاته فان المعقول هو الذي مهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذي له مهية مجردة لشئ وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو
او اخر بل شئ مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبار ان له مهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبار ان مهيته مجردة لشئ هو
معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له المهية المجردة التي لشئ هو ذاته ومعقول بان مهيته المجردة هي لشئ هو ذاته
وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشئ اخر او هو بل المتحرك اذا
اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من
المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى ان قام البرهان
على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا شرط انه اخر او هو والمحرك
يوجب ان يكون له شئ متحرك عنه بلا شرط انه اخر او هو وكذلك المضافات تعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة
المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة
التي عقلت ذاتها ادعى صاحب التشكيك قائلا ان الشئ اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها
الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كلا منهما ان كان عبارة
عن حقيقة الشئ او عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشئ
بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشئ عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية
والمعقولية وصفان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشئ لذاته عاقلا الا
اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس عرفنا انهما واحد فنقول ان العاقلية حقيقة والمعقولية حقيقة فلو كان مرجع
احدهما الى الاخرى لكان متى ثبت احدهما يثبت الاخرى كالانسان لما كان مرجع الانسان والبشر الى مهية واحدة حتى كانا
اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت احدهما ثبت الاخر ولما امكننا ان نفهم مهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية
وكذا بالعكس عرفنا ان مهيتها متغايرة لمهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل
والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة في المهية
كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشئ كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه

معقولا

معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان
مختلفين في ذاتيهما ارأيت لو فرضنا كون الشئ محركا لذاته فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه يلزم ان
يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشئ عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها
احديهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر انتهى كلامه
اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشئ ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم
عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه
وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا
اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء وايضا لا شبهة في ان ذاتيات الشئ مفهومات
كثيرة مع ذلك كلها موجود بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وان كانت في ظرف العقل متعددة فعلم ان كون
بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع اخر ولم يعلم ان اختلاف الصفات الثبوتية
في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم على
ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشئ الواحد بكونه عاقلا
لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الصفتين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشئ ابا لنفسه وابنا لنفسه فكذا الحال
في كون الشئ محركا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده اذ كما ان في جميع تلك الصفات كانت
المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا ومهية ووجودا فلما اذا اجمعت الحكماء على ان الشئ الواحد لا يمكن ان يكون محركا
لذاته ولا ابا لذاته ولا معللا لذاته وقد جوزوا كون الشئ الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين
الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في
الوجود فجاز ان يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقا لحمل معان كثيرة وصدق مفهومات كثيرة
عليها من غير ان ينثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في
اتصاف الشئ بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم
يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والمهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ

فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الى غير النهاية فيكون فينا قوة تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء الاخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي انها قال ان يكون عاقل شيء اخر قال ايضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما شيء واحد انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده لصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا انها مترادفة كما توهم في صفات الله تعالى انها مترادفة الالفاظ عند كل القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجوده الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء وذاته ليست معلومة بالكنه لا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الاولي وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو حصول صورة ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل وانما نحن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل نجعل هذا مبدء برهان اتى على صحة ما اخترنا فنقول ادراك الشيء لذاته زايد على ذاته لانه لو كانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته او العكس فكان لا يبقى احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم مثله باطل فثبت ان ادراك الشيء لذاته زايد على ذاته وذلك الزايد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن له نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشيء معلوما لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص

بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية اقول والعجب من هذا اللقب بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي الانسان الى سبيله ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود اما تامل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم اما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الم ينظر في معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا بحسب تحصيل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكاته الشكوك هو عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده وقد نبهنا مرارا على ان الماهية الواحدة قد يكون انحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثير من الماهيات المختلفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير عكس فان قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق ادراكه وكلما تحقق ادراك الشيء لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا يبقى احدهما الا والاخر ثابت مسلم كذلك فقوله لكن التالي ممنوع ان اراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة انما نشات من الخلط بين المفهوم والوجود او بين الماهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تامل قليلا واحضر بالبال تامل ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور او العلم فاذا منشاؤه ولماذا ولما لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون اخر والى بعض الاشياء دون الاخرى علم ان الموجب لها في جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لابد من حصول امر وجودي متقرر اولا في احد الطرفين او في كليهما حتى يوجد الاضافة وذلك الامر مبدأ تلك الاضافة ومنشؤها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة دائما غير مستقلة القوام والماهية فصل

في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما يتحقق بين الشيئين

فالواحد لا يضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثيل فالشيء انما يتمثل الغير واما النفسه فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء اخر فان كان لغيره كان علما للغير وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض والصور الحالة والاول وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في النسبة بحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما حيثية غير الاخرى مغايرة توجب لاحدهما ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالماهية والوجود فانهما في العين كما في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون احدهما عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زائدا عليه بما ينافيه بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قادرا او عالما بذاته او يقال له قيوم او له حيوة فان هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وسائر الكمالات فكما ان موجوديته ليست تقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف بالحقيقة ولا عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفا ونسبة بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في بعض الكائنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشا الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود والكمالات على ذات الباري تعالى فيقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته الكمالية

بذاته فهذه الاضافة بعينه نعم وبين ذاته امر يعتبره العقل الى قياس ما يجيء في غيره فيعم منا الكمالات الموصوفة بما يزيد عليها فنبهنا على سلب الزوائد عنه تعالى لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذوات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا لا في الخارج ولا في الذهن وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقع والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجودية الوجود لذاته لا يوجب اثنينية في الذات لا في حيثية الذات المجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات المجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج او بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة بسيطة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريئا عن الشر محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على ذات واحد كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين شيئين ولو ان قائلا يقول الحركية للشيء اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم لصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذلك هيهنا اقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الاعمية بل ببيان وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته ولا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته اذ يثبت كونه معقولا للشيء كيف والاعم غير مستلزم للاخص فصحة

كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه انسانا ثم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة و
ازالة التمادي بانه يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وينافي كونه
عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف
او الاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا مغايرة في المفهوم مع تضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض
المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه
لا يزيد على كون الشيء مبدأ لتغير شيء على التدريج من غير ان يعرف من نفس هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المحرك او هو
وكذا الموجد والفاعل وان علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في
الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في الهوية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا للذات او وجود الذات فلهناك
تغاير بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين المعقول والعاقل
في الهوية المجردة وقد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشيء اعم من معقولية الغير وكذا المغايرة بين كون الشيء علة
ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية
والذات الواحدة اذا احدثت صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع الى التحقق الاضافة له من حيث انها عالمة
مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلا جرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين ونقل عن
الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة ابدا على الهية على ما مضى ثم ان كانت
الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة معا
المجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك
الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع اقول اني ما رأيت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا تشبه ان تكون
من كلام الشيخ وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زائد
على الوجود ووجود الشيء يتقدم على الهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافة الشيء الى التشخص الذي هو في رتبة الوجود
بعد وجود تلك الهية فلا ينضاف تلك الهية الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها فاذن التشخص هو المنضاف الى التشخص فتكون
الاضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية الى نفسها من جهة واحدة فلا ولما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة وجودية

فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل الى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى الهية
به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل لا
بحسب الوجود لاتفاق الوجود بين تلك الاشياء لا صفات لها **فصل** في انواع الادراكات اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس
وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من
الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي
ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه
وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوسات فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا
حدث فيه اثر من المحسوس ان يكون مناسبا له لان الاثر ان كان غير مناسب لمهيته لم يكن حصوله احساسا فيجب ان يكون
الحاصل في الحس صورة متجردة عن مادة لكن الحس لا يجردها تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء مع الهيات
المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به في حالتي حضور مادته وغيبتها والتوهم ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول
لكن لا يتصوره كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك
للشيء من حيث مهيته وحدها لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من
الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد ما فهذه ادراكات مترتبة في التجريد فالاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة عند
الة الادراك واكتناف الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع
عن الجميع واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها
فبالحقيقة الادراكات ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل به نوع لحقائق
الاشياء واورواحها من قوالب الاجسام وهياكل المواد فالصور المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا
بحضور المادة والصور الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا يكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات
والصور العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته عقلا فلا يحتاج في
تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني هي التي من شان النفس ان يصير بها عالما عقليا مرتبا فيها ترتيبا
عقليا اخذا من المبدأ الاول الى العقول التي هي الملائكة المقربون الى النفوس التي هي الملائكة بعد الاول الى السموات والعناصر

وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في
تخيله الى تجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس تصير عالما جسمانيا وملكا كبيرا عريضا كعرض السموات والارض فان العوالم
هي بما هي بصورها الابعادية واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في التعقل الشيء الى تجريده عنها ليست هيئات الاشياء
ومعانيها اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات هو بعض انحاء الوجودات لكونه ظلمانيا
مصحوبا بالاعدام الخارجية للامور الغيبية لها عن الادراك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الادراك
معا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يتعالى عن الادراك العقلي لكونها ايضا وجودا مقداريا وان كان فوق الوجود المادي
المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متخالفة
المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير ادراكية واما الهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات
الوجود فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس
بوحدته الجمعية العقلية التي لا يكون فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع اشكال مذكور في كتب القوم وهو
ان الصور العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون متشخصا بوصفيتها
حلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس من عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا ينازع قولهم يعقل على انتزاع
صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة
عن اللواحق والعلم بها لكونه علما بامر كلي يقال انه علم كلي لان معلومه كلي لان العلم في ذاته كلي بل محكومه كلي لا لانه
حيث هم ان المتقدمين سموا ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورة مجردة
كلية ورد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث
هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها
اي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الاشخاص الثلثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان علة
الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذت مهيته لا بشرط شيء فليست هي من تلك الجهة لا واحدة
ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا تنافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير
كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها الا في العقل فهي من حيث كونها

صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها
ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة سالمة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص
يحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدرك ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا
معنى اشتراكها واما تجريدها فكون تلك الطبيعة الى ان ينضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق الذهنية المتشخصة فانها باحد الاعتبارين ما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء
اخر وبالاعتبار الاخر ما ينظر فيه ويدرك نفسها اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين
كثيرين وقد علمت منا ان الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الاعراض في محالها حتى تصير متشخصة بتشخص الذهن
والهيات المكتنفة بالنفس اذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيات النفسانية لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها
معقولا بالفعل فيها ما دامت مقيدة بالوجود الطبيعي او بالوجود النفساني في قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فاذا
انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجودا اخر وتشخصها تشخصا عقليا صلح لان يصير عين المعقولات وترتبت
البها سبة التشخصيات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض
النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره
من الادراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا ان النفس واقفة والمدركات منتقلة عن موضوعها المادي
الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا ويخلعان معا عن وجود الى وجود وينتقلان
معا من نشاة الى نشاة ومن عالم الى عالم حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعدما كانت بالقوة في الكل

فصل في ان القوة العاقلة كيف يقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما تاحيدها الكثير فهو عندنا بصيرورتها
عالما عقليا متحدا بكل حقيقة مصداقا لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور
بالوجهين الاخرين احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي تشخصاتها وساير عوارضها
اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية مهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها
ان تقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا جمعيا او حمليا واما تفصيلها وتكثيرها الواحد فهي بحسبها
بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور المثالية وقيل بتمييزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس

الجنس البعيد من جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم من لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس امورا كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات لكون العقل غير مقتصر ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشيء وحقيقته ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو بحقيقتها واما الادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الماهيات دون حقايقها وبواطنها فصل في درجات العقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا من المعقولات ولا لشيء من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتب فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير كل الحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود بما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة او محسوس او متخيل لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة على ما اوضحته الحكماء وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورة الشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين فيصير لصورة عقلية شبيها بالعالم العقلي وبصورة نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيسا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما الاشد في الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدء الكل والعقول العالية فان كون النفس الانسانية في المادة وبدنها ضعفها عن تصور هذه الباهرات حيلت طبايعها اوذوايها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها وطالعتها حق المطالعة واستكملت عند ذلك تشبيها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الاشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هي بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدء الاول ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد يكون بالقياس الى الكل وقد يكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد كثيرة في الحالين لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان من شديد البلادة متناه في الغباوة وجمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة وهو القوة القدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خيالها بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا

عقلا

يجعل المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتحصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفا بقوله ان تصور المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول اخر فانه ليس في وسع انفسنا ان نعقل الاشياء معا دفعة واحدة ونوع اخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسئلة تسئل عنها مما علمته او مما هو قريب ان تعلمه وحضرك جوابها في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التحصيل فهو كيد ان ذلك التحصيل فان قال قائل ان هذا ايضا علم بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما ان تيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا ثانيا بالفعل فان الحصول لحصول الشيء فيكون هذا الشيء حيث اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء لا والامر من جهتها يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو لهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع اخر ومن العجائب ان المجيب حين ياخذ في تعليم غيره يفصل يحسن في نفسه دفعة ما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني فيترتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العقل البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدءا له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدء غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض كثرة البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدء لكل صورة يفيض منها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور او في صور النفس التي العالم من حيث هو نفس وكل ادراك عقلي هو نسبة الى ما من شانه من المادة واعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به والعقل بانه جوهر مبدء فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات هذا العقل البسيط لا يكون الا بالقول باتحاد العاقل

بالمعقولات على الوجه الذي اقمنا البرهان والعجب من الشيخ حيث اذعن بمثل هذه الامور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية اصراره في انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية عن الاجساد والمواد فياض المعقولات فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول فيه وايضا كيف يخزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفوس فتجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فما قولنا الان في الانفس الانسانية والمعقولات التي تكسبها وتذهل عنها الى غيرها الكون موجودة فيها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها واما بدنها او شيء بدني لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او يقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة في انفسها كل صورة منها نوع امر قائم في نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل فاذا انظر اليها تمثل فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمراة وهي كاشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس او يكون كالمبدء الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقي الشقوق وذكر انه سيبين في الحكمة الاولى ان هذه الصور لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطال المثل الصور المفارقة التي نسب القول بها الى افلاطن وشيعته من الاقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة المعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل بجملتها مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات المسائل الالهية وفيه سينكشف مسئلة التوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول التي سلفت في اوايل هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل في الموجودية والماهية منتزعة منه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك ترى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام الرازي ومن في حالهم وطبقتهم فلقد قال في المطارحات والتلويحات ثم جاوز

اي المشاؤون

اي المشاؤون من الحكماء الى كيفية تعقل الباري للاشياء فقالوا اذا كان عاقلا لذاته لزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم منطو في تعقل ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا اللوازم بما هو ما ادركها الا تفصيلا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فيكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في التفصيل حتى يمتلي منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالي علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه ليس كما كان مثل القوة قبل السؤال ولما وجد المتاخرون بعدهم هذه الطريقة مبنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى اخر كلامه وقال ايضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلوازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولوازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حديث اخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولوازم ذاته وذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلوازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب ان يكون علمه بلوازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال المذكور في الامثلة الثلثة فيمنع الخصم ان المسائل يصح ايرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل الكل مسئلة اجمالا لعقيبها ثانيا هو انه قبل التحصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التحصيل والفرق ظاهر بين القوتين اعني ما قبل السؤال وما بعده فاخذ بما فيه قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازي في المباحث بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الاجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندي كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة فذلك باطل لان الصورة الواحدة العقلية لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون الصور واحدة هف وان قيل بان هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى العلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وارادوا بالتعقل التفصيلي ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التحصيل بل حاصله راجع الى العلوم قد

يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر
ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل
فاما ما قالوه من ان علم يقين رته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك
السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وهوية ولها لازم هو كونه دافعا
لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انها شيء محرك البدن فلها
محركية للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه آخر فثبت ان
ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمفهومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد
ارفع قدرا واجل منالا من ان ينال لغوره مثل الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل
المشهورة فان هذه المسئلة واشالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للانظار الموروثة من المشايخ
والمعلمين لم يكن مما اغفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في علوه او قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين
كلاميه في اثبات العقل البسيط ومن انكاره اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** في امكان التعقلات الكثيرة للنفس في دفعة
واحدة اما على ما حققناه من كون النفس اذا خرج من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت
عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الهوية وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما ان
بعض الموجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي والخسيس قشر قليل المعاني ومقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد
وان عظمت حجمه وجسمه انبساطا في الجهات والشريف لب كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره او لم يكن له
مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد
محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكون لادراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط
وبالجملة فكلما كان العلم اعلى وجودا كان احاطته بالمعلومات الكثيرة اشد جمعيته للحيثيات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل
والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الآخر فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد
من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المقضي عليهما عنده
في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتعلق

في جب

فوجب ان يتعذر الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين
معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم
معلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات كثيرة
عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يشغلها علم بعضها عن بعض ما كشفنا ومع ذلك لما
خرجت عنه النفس من اختلاف الاوقات والامكنة فيحصر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم الملائكة
فكون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل لا مستورة بالقوة فان قلت نحن نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا بذهاننا على
ادراك شيء تعذر علينا في تلك الحال الاقبال على ادراك شيء آخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال
والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود الحسي فانا اذا عقلنا الانسان جوهر قابل للابعاد
نام حساس ناطق فاحاطت عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وظهر فيها لنا اثر مطابق لهذه المعقولات فاذا قلنا وعقلنا
ناطق حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصورة الخيالية تنقلب وتنعكس فاذا
كان الادراك خياليا فربما نساعد على ان الصور الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لامور
عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية واما العقل فانه يقوى على ذلك والذي يجده الناس كالمتعذر على نفوسهم من ادراك
تعقلات متعددة في وقت واحد منشأه تعصي القوة الخيالية عن تصورها دفعة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك المتخيلات
التي ليست صور المعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير وشأن الحس تكثير الواحد **فصل**
في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته
بلا واسطة الا الواحد فيرد عليها اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال ان المعلول اذا
تكثر فانما يتكثر باحدى اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات
في انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية
ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب
الافاعيل في انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك كثير من التصورات وكثير من التصديقات
التي ليس بعضها مقوما للآخر او كاسبا له فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فان الحواس المختلفة الآلات كالجواس

المختلفة الاخبار عن النواحي بعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما يكثر بسبب اختلاف
حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعد هاذلك لحصول تلك التصورات
الاولية والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل
ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة
بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتيبا طبيعيا لا مقدم منها علة للمتاخر **فصل**
في قسمة العلم الى اقسامه العلم عندنا كما مر مرارا عبارة عن نفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية
جنسية او نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هوية
شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع
المهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فنقول ان من العلم
ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا مهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم
جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي اعيان هوياتها والى ما هو المشهور جميع
العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا ان العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند
النفس وقد مران التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل ... بسبب يكفي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل
عبارة عن حضور الصور المقدارية على محلها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد
النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها مساوية لمهيات المدركات فهي من حيث هي
كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في
الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض
هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التقصي عن
ذلك الاشكال بايضاح سبيل الحق في باب العلم بهذه نحو من القسمة قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو
انفعالي ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم البارئ تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما
العلم الانفعالي فكعلم ما عدا البارئ بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور

تحدث

تحدث في ذات النفس او آلته وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها وهذه
لا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها وقد يكون علم واحد فعليا من جهة وانفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب
عليها الآثار كتاثير الاوهام في المواد الخارجية ولا يخفى ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك بوجوه
الاولوية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الاول تعالى في كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم
العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشدها جلاء واقواها ظهورا في ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه
لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس
الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم بحقيقة
العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم
والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز **فصل** في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدأ العلوم كلها
من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق في الاضافة بين الاوليات والثواني فحال
الانسان في ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحد والوسط في ادراك النظريات في انها انما تحصل بلا سبب ووجود
شيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا وقد يكون مكشوفا وقد يكون مستورا والملقي للعلوم على النفوس المستعدة
هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس ومعلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من
الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كالانبياء والثاني كالاولياء عليهم السلام اجمعين
واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات ولذلك قد يختلف وقد
يتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم فلم
كذلك فلا بد وان ينتهي بالآخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بالهام من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير
النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يتخرج بنفسه ما لم يسمعه
عن معلم او استاذه مثل ذلك او اكثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا المانع من نفسه وحجاب من خطئه طبعه فبقدر
سعيه وحركة باطنه يتلطف وهيئة قلبه ومقدحه طبعه وكبريت نفسه لان ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت او
نور من انوار الجبروت وكيف وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات

الكلية وعرفت ان حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للاخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات الى
تصور محمول بسبب احساس جزئيات او مشاهدة عند استحضار تصور موضوعه وعنونة لكي يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول
لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك من معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظهر ان الانسان يمكن ان
يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب متفاوت جدا في افراد الناس فرب انسان بالغ في
جمود القريحة وخمود الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة تعذر عليه تحقيقها واضمحل عنه بدون مطلوبه
ورب انسان يكون بضد ذلك حتى انه لو التفت ذهنه اليه ادنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب
مختلفة صفاء وكدورة ورقة وقوة وضعفا في الذكاء وكثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة
قوية الاستفادة من نور الملكوت سريعة القبول للافاضة من منبع الخير والجود فمثل هذا الانسان يدرك لشدة استعداده
اكثر الحقايق في اسرع زمان فيحيط علما بحقايق الاشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق الى النتايج من غير
مزاولة تحديد ووجدان الوسطى وكذا من تلك النتايج الى اخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية
وتلك القوة تسمى قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد الناس ومخالفتها لساير النفوس بالكم والكيف اما الكم
فلكونه اكثر استحضارا للحدود والوسطى واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن
الاوايل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انه يدرك العقليات الصرفة من حيث انها هي لا من حيث
مفهوماتها ومباديها العامة فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات هو العمدة في الادراك دون المعاني الكلية وان كانت
هي وسيلة الى ذلك الوصول اذا استحكمت ورسخت اصول معانيها في النفوس ولذا لا تقبل المعرفة بل المشاهدة وثالثها ان
ساير النفوس يطلب المطالب اولا ثم يطلب الحدود والوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحدود الوسطى لها في الذهن اولا
يتبادر الذهن منه الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود والوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في
نفسه في ذوات المبادي العلية **فصل** في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما
ان يكون علة لذاتها او لا يكون علة لذاتها فان لم يكن علة لذاتها بل يحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد اخر فلم يكن هي العلة
بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته يكون مقتضيا
للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لغيرها

علة

علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هو عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي هي بها يوجب المعلول ومتى علم منها انه علة لذلك المعلول
وجب ان يحصل العلم بذلك المعلول لان العلم باحد المضافين على الجهة الموقعة للاضافة يوجب العلم بمضافه الاخر حينئذ اما
من كتب القوم واقول التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث
لتساوي الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها علم لا محالة اذ اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي وعلة
ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب
العلم بمعلولها ولا ايضا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية بحيث ان يؤدي الى العلم بمعلولها لان الجهة
المقتضية لمعلولها ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فالم يعلم ذلك الوجود بخصوصه
لا يلزم منه العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل على
الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى اخر معلولاتها لو كانت وعلى هذا لا يقع
ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد ان العلم بماهية العلة يوجب العلم
بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم ماهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم
بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفايدة فان المتضايفين معان في التعقل لا تقدم لاحدهما
على الاخر اي متضايفين كانا ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها
يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات
العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول لو الكل غير مقتض لجزء بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق
الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان العلة اذا علمت تحققها التي هي بها
يقتضي وجوب وجود العلة حتى ان حالها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس
الى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود او غير الوجود او
مع الوجود فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات
العلة غير معقولة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا يكون تعقلها متقدما لكن المبدء الاول القائم
بذاته علة لما سواه هف وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبتت المغايرة بينهما

وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول
في حل هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك
العلية ايضا زايدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة
الاعراض وذات العلة قد يكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان
وجود الجوهر بعينه هو العلية فالجوهر اذا كان موجودا وهو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من
تعقلها على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافة فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود
المنسوب اليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته واذا نسب اليها من حيث كونها سببا لشيء او مرتبطة
به اي ارتباط كان فذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكان وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء الا
انه غير مستقل الوجود كما انه غير مستقل الماهية فهذا التحقيق وجود المضاف كما نبه الناس من انه غير موجود في الخارج
والا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان لذات العلة حقيقة مخصوصة
متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الاخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فنقول
ليست المغايرة بين العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الاخر بل وجود
المعلول بخصوصه من نتايج وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم الماهية الى الماهية ووجود
العلة ليس الا تمام وجود المعلول وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة التعقل التام ان يكون
مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان الشيء بذاته سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا
للعلم به بلا واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بخصوصها فبيانه ان موجب الشيء لا بد ان يكون
علة فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بد وان يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يجب العلم
كما هو فلا بد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان المعلول بخصوصيته ذاته من توابع العلة
فلو كان بخصوصه علة لوجوده بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان استناد المعلول الى علته لاجل
انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالكن من جهة ماهيته
المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب

العلم

العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة للافتقار الى علة ما مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه موجبا للحاجة
الامكان موجبا للحاجة الى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضائها
للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لا بد وان يكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا تقتضي معلولا
مطلقا والا لكان لا يتخصص الا بقيد اخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف فثبت ان العلة
بحقيقتها المعينة يقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول
فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم
يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى ساير الاشياء واحدة فلم كان استناده اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين
يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول
لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال ان يؤثر
فيه علة اخرى لامتناع توارد العلتين على معلول واحد ولهذا نظاير كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا
الفصل كالناطق والى ساير الفصول واحدة فاختصاص هذه الخاصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان
بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه
طبيعة جنسية ناقصة الى الفصل من الفصول اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة
الفصل لا من جهته وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص
كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وكما اشتهر عند الناس ان بعض الماهيات النوعية كما
نوعها مقتض للتشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم النوع او النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا
لاستحالة ان يكون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد بينا في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع
ان يكون معلولا للماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية والفصل
يقتضي الجنس فيما له جنس فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس
صارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل
لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع الا العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود

الجنس الا العلم بوجوه وفصلها من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل الحاصل باشهودها
بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب المشهود عن الوجود فعند ذلك لابد وان يحصل ذلك العلم العلم
بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العلمين اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول فى كون كل منهما مقتضيا للآخر قلنا ليس
كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فكان وجود المعلول المتقوم بضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ
ايضا الى مشاهدتها والعلم به لا يقتضى البلوغ الى الاحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها فى الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق
الكندى اذا كانت العلة متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن لنا
عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا نحسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا
كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم الجزئيات انتهى **فصل** فى ان العلم بذى السبب
يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسألة ايضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود فنقول
يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشئ انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجى فالذى له سبب فهو لا محالة
ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد علمت مما سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست
من جهة مهياتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب
العلم بكنه البارى جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود امرا زائدا عليها
اضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود واذا نظرت الى مهية من حيث هى هى فلا يحتاج فى تعقل مهية الا
الى اجزاء مهية من جنسه وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهى لامكان موجوديتها يحتاج الى علة مطلقة
فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فاما لم يجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى
وجودها الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة
علته الخاصة وكما انه بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة والا بالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير
فكذلك العلم الحاصل بمهيته لا يقتضى وجوب العلم بوجود علته وجوبها ولكن العلم اليقينى بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم
بسببه والعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول
واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشئ واحد من جهة واحدة سببان تامان

سبب

سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشئ مطابقا
للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذوات
المبادى لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة
للبانى بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء الى البناء واحتياج البناء حكم لاحق
بذاته لازم له معلول لمهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شئ الى شئ لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد
منهما لا جرم صار البانى معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فانها كالبراهين
اللمية فى ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان بحسب وجوده فى نفسه معلولا ولكن بوصف
معلوليته ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فكون البرهان الان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود
علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيد الظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من اثارها
كما حقق فى مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشئ لا من اسبابه وعلله وان كان فى غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمتنع
فيه التغير بل هو فى معرض التغير والزوال واما اذا حصل العلم بشئ من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا
وان تغير وجود المعلول فى نفسه مع ان العلم بالشئ بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض العلوم الالهية التى لا
يدركها الا الراسخون فى العلم وسنوضح ذلك فى تحقيق علم البارى ان شاء الله تعالى واما الشئ الذى يكون غنيا عن السبب
المقوم فالعلم به اما ان يكون بديهيا اوليا واما ان يكون مايوسا عن معرفته واما ان لا يكون البرهان طريقا الا استدلالا عليه
باثاره ولوازمه ولا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه
لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو عنه
شئ من الاشياء وهو البرهان على كل شئ واقرب من كل شئ الى كل شئ كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
وقال تعالى وهو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد
وقال تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله اعلم ان فى المقام اشكالا عظيما سيما على طريقتنا فى باب الوجود من ان العلية و
المعلولية ليست الا فى حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فيلزم ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود
نفسه من جملة الامور التى هى ذوات المبادى وقد ثبت ان العلم بذى المبدأ لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدأ وجود الشئ كما

يكون الوجود مبدأه واذا كان العلم بذى المبدأ فى غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك فى غاية الوثاقة والقوة
ثم لا اوثق ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذواتنا ولا يمكن ان يكون حصول الشئ لشئ اقوى من حصول الشئ لذاته فكان يجب ان
يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهى الى واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا
لواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحى القيوم وحل هذا الاشكال بما قد حصل لبعض الفقراء الا ان
العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حق اداؤه لدقة مسلكه وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليها بان علمنا بنفوسنا لما كان
عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذى حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ لا عين وجود
نفوسنا لكن وجود المبدأ عين المبدأ وحصوله لنا لانا ان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها وكذا العلمان
فاذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا
لما كانت اضافة مبدئنا اليه اضافة الايجاد والفاعلية فكذا علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده اياه
وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكونه ذاتا متقدما بالايجاد علينا وبالجملة فان العلم بعينه كان الوجود
فى القوة والضعف والعلية والمعلولية والاشياء كينونة عند مباديها واوائلها ولذاتها كينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها
عند ذواتها وكون الشئ عند جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب
اقوى من نسبة الامكان والجميع كينونة عند مبدأ الكل على وجه اعلى وارفع من كل اكوانه وفى الادعية النبوية على الداعى بها
وآله الصلوات يا كائنا يا كينان يا كائنا قبل كل كون يا كائنا بعد كل كون يا مكون لكل كون **فصل** فى ان الشئ اذا لم
يعلم من طريق العلم بعلله واسبابه على النظام فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم بالشئ قد يكون بصورة مساوية لمهية المعلوم وقد يكون
بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وعلم البارى جل مجده بالاشياء عند متاخرى الحكماء بصورة ذهنية زائدة على ذاته تعالى وكل علم ذهنى
فهو كلى وكذا ما يترتب عليه ويفتتن به ولو تخصص الف تخصيص فانه ايضا كلى لا يمنع نفس تصوره عن الشركة بين كثيرين فالعلم
اذا حصل بالمساوى والعلل على هذا الوجه فلابد وان يتادى ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى التشخصيات على هذا الوجه
الكلى ايضا ولنا بيان عند ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء والقائلون بالعلم الصورى الحصولى كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار
وغيره فقد قال الشيخ فى كتابى الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا
فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا

محال

محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول
السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها
والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات
مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو اخر فانه لا يجوز ان يكون تارة عقلا زمانيا منها انها موجودة
غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من
الصورتين يبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالمهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم
يعقل بما هى فاسدة وان ادركت بما هى مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن معقولة بل هى محسوسة او متخيلة
ونحن قد بينا فى كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندرك من حيث هى محسوسة ومتخيلة بالة متجزية
وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شئ على
نحو كلى ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة فاما
كيفية ذلك فانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الاشياء
يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان يوجد
عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من
العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هى كلية اعنى من حيث لها صفات
وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها
لكونها تستند الى مباد كل واحد منها نوعه فى شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل
للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت تعلم كل كسوف و
كل اتصال وكل انفصال جزئى يكون بعينه ولكن على نحو كلى لانك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة كذا من كذا
شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين الكسوفين
الاخرين حتى لا تعقل عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى يجوز ان يحمل على كسوفات
كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية

ان تذكرت ما قلناه نقل انتهى نقل الفاظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي
وليس معنى ذلك انه يعلم طبايع الاشياء ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم ان يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل
مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص
منها بعض المتاخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وان حاولوا في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه
في ذلك لكنهم لم يتموا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا شاوه في ذلك ونحن قد اجبنا من اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور
في ايراداتهم عليه وكيفية علم الباري تعالى بالاشياء ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وموعد بيانه من ذي قبل
ان شاء الله تعالى **فصل** في ان العلم بالشخصيات يجب تغيره لتغيرها قال الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يعرف ان الاشياء
الجزئية كيف يعلم ويدرك علما وادراكا يتغير معها العالم كيف وجب فهم هذه العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد لك
او لو كنت موجودا وانما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كاين ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يغير
منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في حمل
كذا في مدة ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان دخلت
الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند
وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء
هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو
فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة انتهى وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء
لا من جهة العلم باسبابها التصوري لابد وان يتغير بتغيرها فانك اذا علمت من زيد انه في الدار ثم خرج
زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان
لم يبق فالتغير ههنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء وهذا
ما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد وهو ان نعلم في النهار
ان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا
علم بذلك ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها

ولا اخبرنا احد ولا عرفنا ضياؤها اذ فيما علم بذلك والثاني انه يلزم في المثالين فكذا التقدم والثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة
للمعلوم ولما ان كون الشيء سيوجد مغايرا لكونه موجودا بل منافيا له من حيث ان المفهوم من قولنا ان الشيء سيوجد ان الذي
هو معدوم في الحال محقق وجوده في الزمان المستقبل فاذا كان المعلومان في انفسهما متغايرين متنافيين وجب ان يكون
الصورتان الحاصلتان في الذهن متغايرين متنافيين لكون هذا النحو من العلم الماخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لا
وان يكون متغيرا تبعا لمعلومه واما العلم الحاصل من جهة اخرى وسبب اعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه
قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم فلا باس بان يكثر الاشياء اما بحسب حقايقها او بحسب تعددها مع اشتراكها
في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة لا توجد معا او قارة والاول منها لا توجد الا
مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير هو الزمان لكونه متجددا لذاته متجددا ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما
هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجب الذي يقبل النوع
لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزم التجزي الى اجزاء مختلفة الاوضاع يعني ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض
بان يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل جوهر يكون هذا شانه فهو مادي والطبايع المعقولة اذا تحصلت
في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها هي اما الزمان كالحركات واما المكان كالاجسام او كلاهما
كالاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتقدر العقل من
اسنادها الى احدهما كما قيل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد واين يوجد ولكون الخمسة نصف العشرة في اي
زمان يكون واي مدة يكون بلى اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما
وكون الانسان المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقايق غير زماني وغير مكاني فان كثيرا منها
يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد الى
المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بالات جسمانية كالحواس
الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان
غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يمكن له ان يشير اليها ويحكم
عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد منه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا

بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتاخر عنه و
لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدل ما يدرك الحكم الاول بان الماضي ليس بموجود في الحال ان يحكم بان كل موجود في زمان معين
لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي
نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه
موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة و
الامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالان او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي من
يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على
الوجه الكلي واليه يشير بطي السموات التي هي جامع الازمنة والامكنة كطي السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق
نظره بحرف حرف على التوالي وتغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتاخر عنه اما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع
الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظاهر ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زماني وغير
مكاني ويدرك لا بالة من الالات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن ان يكون شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اي وجه
كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا جميعها مثبت منه في الكتاب
المبين الذي هو دفتر الوجود فان الوجود يبين كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اي وجه
كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بالات جسمانية في وقت معين و
مكان معين وكان الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذايق او شام او لامس لانه
منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يوكده كذا في العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك
بالالات الجسمانية منزه تعالى ولا ينثلم في تنزيهه بل يوكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي
يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته والاضافات بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى و
حاصل ما افاده هذا المحقق النحرير انه تعالى لما لم يكن وجوده وجودا زمانيا واقعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع
ما في الاكوان الزمانية والمكانية وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هي انفسها وان كانت
متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة

والمختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك قد علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية
مناط العدم والجهالة وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذلك حال الاجرام
والقوى والامكانات وساير الامور العدمية واضعاف الوجود فانها لا صور عقلية يطابقها في الحقيقة من دام ان يعقل الهيولى
الاولى كما هي لم يكن الا التعقل بالضعف بل الضعف نحو هو الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود لا قوة الصورة واستعدادها
واستعداد الصورة غير الصورة وكل معقول الذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها
ان الحكماء قد حكموا بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا كما ان وجود المعقول بما هو معقول لا يمكن ان يكون
محسوسا لا مدركا بالات جسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه اصلا وثالثها ان الحقائق الموجودات
الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامر عليه في الواقع لا يختلف بالقياس الى شيء دون شيء لانها ليست باجمعها من باب المضاف
حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات
ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك
دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام
بحاله وكذا حقيقة الزمان والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الاخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشيء
منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى شيء اخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبايع الجوهرية
المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآنات
وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر ورابعها ان العلم بالاشياء اما ان
يستفاد من الاشياء وهو يتغير بتغير الاشياء او من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير
المعلومات واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب
بصور عقلية زائدة على وجودها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فذلك الصور
لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي بحسب اسباب وعلل كلية تنتهي بالاخرة الى الغايات حكاية كلية يتضمن
الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى تعرف حال الشخصيات لان العلم الانطباعي الذهني وان تخصص الف تخصيص لا
يفيد الشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة وثانيها ان يكون العلم بها نفس وجودها

وهذا اتم العلوم فى هذا العلم ينكشف الاشيا كلياتها وجزئياتها وطبايعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيات على وجه شخصى يتقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذى للواجب الوجود والمفارقات النورية العقلية التى تحيط بعضها ببعض احاطة عقلية وهى مفتاح الغيب التى لا يعلمها الا هو وبذلك العلم وجود الاشيا وجميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات حتى الجمادات وما فى حكمها كما ستوضحه انشاء الله تعالى وخامسها ان العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافة اليها لو صحت تلك الاضافة اليها من خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشى عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة الموجودة فى الزمان والمكان من اى اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورة علمية فهى اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر فى هذه الاصناف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس او عنها وعن بعض صفاتها ايضا كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل وظاهر ان هذه الصور منغمرة فى المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادى مدركة يلزم قسما اخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصارها فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة للشى الى امر موجود على اى نحو كان من الوجود لا يكفى فى العاقلية قول الشيخ فى الهيات الشفا حين بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت ولا لكان كل مبدء صورة فى مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بتدبير ما من تجريد غيره يكون هو عقلا بالفعل لهذه الاضافة اليها وهى بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها فى الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد فى كل وقت ولا يعقل المعدوم فى الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدء لذلك الشى على ترتيب الا عندما يصير مبدء فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شانها انها كذلك هو ادراك الامور ان لم توجد فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل والممكن يكون لذاته اضافة اليها من حيث هى معقولة لا من حيث لها وجود فى الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشى فى الاعيان مع وجود المدرك فى الاعيان لا يكفى فى اضافة العاقلية اليه بل لا بد فى الاضافة العقلية ان يكون بحال معقولة اى يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة ٥٤٩

العقلية اليها والوجود العقلى لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون المفارقة للمادة فعلم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها فصل فى تفسير معانى العقل اعلم ان النفس الناطقة الانسانية كما ستعلم لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذا النفس لا تنفك عن العالمة والعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جهة القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك القبح والحسن قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى الكسب والاكتساب انما يكون بمقدمات يلائمها فاذا تحقق هيهنا امور ثلثة الاول القوة التى يكون بها التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة والثانى المقدمات التى يستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التى يوصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعانى الا بالاشتراك الاسمى فالاول هو العقل الذى يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل وربما قالوا فى عقل معوية انه كان عاقل وربما يمتنعون ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل يحتاج الى الدين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان جيد الروية فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر من خير او يجتنب من شر والثانى هو العقل الذى يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله او يرده فانما يعنون به المشهور فى بادى راى الجميع فان بادى راى المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر فى كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الامور التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من عقل على كثرة مبادى العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظرى واما القوة العاملة وهى العقل المذكور فى كتب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة اما الادراكات فهى التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التى ليس لها الا طبيعة القوة والاستعداد من غير ان يخرج فى شى من الصور من القوة الى الفعل فسميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم يكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التى هى الة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اى لها قوة الاكتساب وملكة الانتقال الى النشاة العقل بالفعل وانما لم يسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل

ويجب الوجود لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامة لان الشى لا يتصل بالفعل بامر مبهم عام ما لم يتعين امرا محصلا اذ نسبة القضايا الاولية فى باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة الى الطبايع الخاصة فى باب المحسوس فكما ان الشى الجسمانى لا يصير موجودا فى العين بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما خصوصا ذا طبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلى بالفعل لا يحصل بمجرد المفهوم الاولى العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس فى هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة فيها كبريتية لها سعة شديدة يكاد ان تشتعل بنفسها كما اشار اليه تعالى يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار سميت بالقوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجيه الذهن اليها او هى حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس فى الحالة الاولى يسمى عقلا بالفعل وفى الثانى عقلا مستفادا فى هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور فى مبدئها الفياض فسميت عقلا والاختلاف المشهور بين الناس فى ان اسامى العقول هل هى واقعة على النفس فى هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التى فيها لبس فيه كثير طائل لان العقل والعاقل والمعقول فى كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من راس قال المعلم الثانى ابو نصر الفارابى فى رسالة له ان العقل النظرى المذكور فى كتاب النفس واقع عند القدماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقط العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولانى كثير تفاوت فى الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة فى باب العقل الذى هو المطلوب وان كان احدهما اقرب الى الاخر من الاخر فالعقل الذى بالقوة هو نفس ما او جزء من نفس او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة عن موادها ليست تصير منتزعة عن موادها التى فيها وجودها الا بان تصير صورا فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة الصائرة صورا فى هذه الذات هى المعقولات ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة يحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة ما فيها نقش او صورة شكل فصار ذلك النقش او تلك الصورة فى سطحها او عمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كانها هى باسرها هى تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة ويقرب وهمك الى تفهم معنى حصول صور الاشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويفارق ساير المواد الجسمانية انما ٥٥١

يقبل الصور فى سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست ذاتها تبقى متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية متميزة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التى يخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها وتشيع ويحتوى على طولها وعرضها وعمقها باسرها حتى يكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغى ان يفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التى سماها ارسطاطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة فهى ما دام ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل البسيط بالفعل فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهى قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل التى هى بالفعل معقولات فانها معقولات لها بالفعل وانها عقل بالفعل شى واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شى غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هى بعينها تلك الصورة فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل ان يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل وجودها فى انفسها هو تابع لساير ما يقترن فهى مرة اين ومرة ذات ومرة واحيانا كم واحيانا يكيف بكيفيات جسمانية واحيانا يفعل واحيانا ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر وصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد فيها شيئا من معانى الاين اصلا واما ان يجعل اسم الاين فيها معنى اخر وذلك المعنى على نحو اخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم وعدت من حيث هى معقولات بالفعل وهى عقل بالفعل ان يعقل ايضا فيكون الذى يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذى هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل المعقول الثانى صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثانى جميعا واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت هيهنا اشياء هى صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادفها من حيث

هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل
وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد واذا عقلت وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في
الذي هو مثلا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فعلى هذا المثال ينبغي ان يقال
في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان يعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل
المستفاد فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فتصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه
لموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد
والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبه مادة فعند ذلك يبتدئ في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية
ومن قبل ذلك ما كانت تترقى قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا فشيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة
وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان اكملها صورة لما هو انقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا
يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى صور الاسطقسات التي
هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نص صريح على
اتحاد العاقل بالمعقول وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة
من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ ايضا عن بعض
تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات
وباتحاده بالعقل الفعال والاسكندر الافروديسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين برسالته الموجودة عندنا في
هذا الباب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده ممن لم ينفتح له صورة هذه المسئلة كما فعل المتأخرون
كالشيخ ومن تأخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات

فصل في بيان معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على رأي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس على ثلثة اضرب
احدها العقل الهيولاني وقيل هيولاني اعني به شيئا ما موضوعا ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ويكون
اذا كان وجود الهيولى انما هو في انه يمكن ان يصير كلا من طريق الاكتساب الامكان نفسه كذلك نفسه ايضا بالقوة نفسه
فهو من جهة ما كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي لم يعقل الا انه يمكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي

عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن ان يكون فيه كما ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي
للمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعة التي يخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التي من خارج
تستعوقه صورته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التي من خارج تعوقه عن تصور
تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو يدرك الالوان فان الالة التي هو
فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص والشم من الحواس وكذا ليست له رائحة وبه يدرك الارايح والمس لا يحس بما هو مثله
في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك انه ما كان يمكن ان كان جسما لا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي متكون
فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له ولا ان يميزه كذلك اذ كان العقل ادراكا وتمييزا للمعقولات فليس يمكن ان
يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان يدرك الكل فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء
التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان يدرك الكل فليس هو اذا واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان
هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما يكون باجسام فليست من الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل
فان ادراك الحواس انما هو قوة جسم ما ينفعل ولذلك ليس حس من كل المحسوس لان الحس هو ايضا شيء ما بالفعل فاما العقل
فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة جسم ما ولا ينفعل فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه
بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس
التامة اعني الناس والعقل ضرب اخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان يأخذ صور المعقولات بقوة
في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول ما كان شبيها
لهؤلاء بل بالذين فيهم قوة يعقلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له ملكة العقل
واستفادات تعقل وان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا فهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث فهو
غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني له ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس
الضوء لانه كما ان الضوء هو علة للالوان المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي
بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل التصور
العقلي وسائق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل

اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ اذا عقلت
كل واحد منها فانما تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة
المعقولة وكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كان العقل الذي بالفعل انما
بالعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون وحده يدبرها ويصيرها يردها الى
الاجزاء الالهية ويركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يفعل ذلك بمكاتفة الحركة المنتظمة التي
للاجرام السموية لان بها يكون ما هيهنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السموية يكون
الطبيعة ويكون الطبيعة هي مدبر الاشياء مع العقل واظن انه يصادف ذلك ان العقل وهو الالهي يوجد في الاشياء التي في
غاية الخساسة كما ظن اصحاب المظلة وان بالجملة فيما هيهنا عقلا او عناية يتقدم في المصالح لان العناية التي هيهنا انما
يرجع الى الاجسام الالهية وانه ليس الينا ان نعقل ولا هو فعلنا ولكن مع تكوننا تكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى
وفعل العقل الذي بالقوة الاولى وفعل العقل الذي من خارج به وليس ما صار في شيء من جهة انه يعقل فقد بدل مكانا
دون مكان لان سائر المحسوسات اذا نحن احسسناها فليس هي في الحواس على انها يصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من
خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته
ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لانه كذلك كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتأكيد القول باتحاد
النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة ربما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل لعل
للسالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه سبيلا **فصل** في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا
بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما وهو انه يلزم انقلاب الحقيقة فان النفس الانسانية من جملة
الصور الطبيعية للاجسام وفصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوعا
طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد
والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير الماهية والوجود يجري فيه الاشتداد والاشتداد ما يخرج الشخص
من نوعه تدريجيا اتصاليا الى نوع اخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب الجسم
من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن

ان يكون فيه فعلية امر وقوة امر اخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل وايضا فان
البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان يفسد وفعل ان يبقى وهو محال لان النفس بسيطة
ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب
انما يلزم ان لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالين في نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية
الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان يوجبان تكثر الموضوع واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية و
بالقوة بحسب الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون النفس اخر الصور الكمالية
لهذه الموجودات الطبيعية لا ينافي كونها اول المواد العقلية للموجودات الصورية الالهية بل لذلك لان الموجود ما لم يتجاوز
حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يخط الى اول درجات العقلية او لا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من
شانها ان تصير معقولة اذ ما من شيء الا ويمكن ان يتصور في العقل او لا نوعه وتجريده عن المادة واما نفسه صالح لان يصير
معقولة لا بعمل من مجرد يجرده ويعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا
ليس حذف بعض الصفات منه وابقاء البعض بل معناه نقله من الوجود المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله اولا الى
الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب فالنفس الحساسة اولى درجات الحيوانية بعد طي مراتب الاسطقسات
الجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض حيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين
والحلزونات والاصداف ثم يصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وكما انه عاقل
بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا
اخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقا
به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين **فصل** في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا
بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره في سائر كتبه على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول صرح في كتاب المبدأ والمعاد
ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج
على ذلك بان كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل وحصول هذه لان العقل بالقوة
يكون منفصلا عنها انفصال المادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصل الذات عنها وتعلقها كان ينال منها

صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير النهاية بل الفصل هذا واقول ان العقل
بالفعل اما ان يكون هو هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة
هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ان العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك
الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان للعقل بالقوة صورة اخرى وانما يعقلها بان يحصل
هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان
يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة
في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالط لا يعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها
موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون هو اما ان يكون معنى يعقل نفس وجوده له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء
من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة اي جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد
وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف اذ ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ماخوذة
عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا انك لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا
يجوز ان يكون العقل بالفعل هيهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة
نفسها بل هو قابل لها ومع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس بالفعل له بوجه ما لو كان بالفعل ليس عقلا
بالفعل بالقوة لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هيهنا شيء هو عقل بالقوة واما الذي يجري مجرى المادة
فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل وانما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا
يجوز ان يكون مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يكون تعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان تعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما
اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو تعقل بان
تعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا
بالفعل وايضا فانا انما نضع هيهنا الصورة التي يصير بها العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان
الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة
او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام باطل ان يعقل بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما ولنت انا تعقلت

هذه الاقسام بان ذلك المعنى في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء هو كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته
ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هيهنا وان كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة
فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة وكالجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب وان
كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي كالصورة
فهي الكثرة من ذاتها هذا واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت
اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصور العقلية ليست نسبتها الى العقل نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي
اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون هو العقل بالفعل بالحقيقة
هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون
عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق
البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة لا محالة ذاته هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد
اتضح من هذا ان كل ماهية مجردة عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان يكون معقولة
الى شيء اخر يعقلها انتهى كلامه اقول لعل الشيخ تكلم هيهنا على طريق التكلف والمداراة مع طائفة من المشائين من
غير ان ينساق طبعه الى تحقيق هذا المرام والا وجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونها موافقا لكثير
من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار الاول ان لاحد ان يختار الشق الاول وهو
ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحاسة عند
حصول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيف ما كان او لاجل حصولها في شيء من شانه
ان يعقل فنقول الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل وقوله تقدير هذا
الكلام انه انما عقل لاجل وجودها الشيء من شانها ان يوجد لها فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان المحوجية العلية
في كون الصورة المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب ان وجود الصورة المعقولة للعقل
بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية المكنونة للعولشي بالمادة لان المادة ليس من شانها ان تكون عاقلة ولا من شان
الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان تكون معقولة بخلاف الصورة المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لان من

شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها له ليس كوجود الصورة الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان القوة العقلية
انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له لحصول امر ذي وضع لامر موجود ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل
بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل لزم ان ينقلب ماهية الانسان ماهية العقل المفارق
والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في الا بالمادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة
فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد
عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة
واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الرابع ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل
لا يجب ان يكون معقولا لشيء اخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره بل الحق انه ينكشف
عند هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك
ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول
الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما شان السالك السبيل الاقوم في مخالفته للساكنين في مواقفهم ومساكنهم والولي و
العلم عند الله تعالى **فصل** في الاوليات ونسبتها الى الثواني والذي هو اولى الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب
من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي
والرسمي اذ لا اجزاء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما
شيء فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شيء اخر هو الذي يدل بانتفائه او ثبوته
على انتفاء شيء اخر او ثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن وذلك الدليل ايضا يخلو من الطرفين واذا
جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما يدل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد
ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان
في شيء فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب لا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم ٥٥٩
يكن اقامة الدليل على استحالة ذلك الاجتماع مانعا عن استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال لم يكن الدليل كاملا على
امتناع اجتماعهما كذلك العلم به لا يعلى ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب فاذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية

موقوفة على ثبوتها فلا يمكن اثباتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشيء لنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن
واما سائر القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة
الوجود الواجبي الى وجود الممكنات لكنه لان جميع القضايا يحتاج الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير
مفتقرة الى تصديق اخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الوجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا
هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود انسان فقط لا شيء اخر جماد او نبات او
عقل او غير ذلك من الموجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما
وجود غير الوجود البحت الا وهو مقيد بحيثية مخصوصة فكذلك كل قضية غير اولى الاوائل بديهية كانت او نظرية فهي
بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب
ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا بعينه العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من
جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذا قولنا الاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية يبتني على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبت المساواة
بين اشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فان طبيعتها الملكات صلبة واحدة
فلو كانت غير متساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين اذ لو كان
في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان وجود
الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانتا ظاهرتين في الحقيقة لكونهما
في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه
القضية اولى الاوائل في باب العلم التصديقي ولذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق
المكالمة والمناظرة قالوا واذا لم يمكن اقامة البرهان على حقيقة هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها
لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعارضت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج
المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا من القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الاخر

فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تقديم مهيات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق
ان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد اوكل علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان
مثل هذا الانسان افاكان وعانداليس لاجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والصغار بل لمرض لمزاج
مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال المزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب المالنخوليا وان كان من القسم
الثالث فعلاجه بحل شكوكه وان يؤمر بحفظ الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بالانتقال
الى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الالهيات المعرفة وحرام على اكثر الناس
ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله
العزيز الحكيم الطرف الثاني في البحث عن احوال العاقل وفيه فصول فصل في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته
اثبات في غاية السهولة بعد معرفة مهية العلم وان معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والعقل لان وجودها
وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها الموضع اخر ومكان اخر فلا يوجد جزء الجزء ولا الكل ولا يوجد كل الكل ولا
الجزء ولا الشيء منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول وطالوجدان له لشيء لا ادراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك
بذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل الذات لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته
لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى الوجود
وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة
معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء
كانت بتجريد مجرد او بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته
وهو المطلوب واما الحكماء المشهورون فلهم في بيان هذا المقصد اربعة طرايق احديها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد
فانه لما اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب
ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها
كانت اولى بان تكون معقولة فان الحرارة اذا سيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة مستقلة بنفسها
كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مرئيا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته لكان اولى

بان يكون مرئيا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه ضعف
البناء والمبني عليه والطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا هي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها
فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد فهو يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان
كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره
قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون شيء موجودا ان يكون موجودا لا لنفسه ولا لغيره لان ما ذكره كلام لا
حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان
كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه وما بينه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك و
ايضا فانا نعقل ذواتنا وليس لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين
لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشيء
المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان المقتضي للعاقلية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية
الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط
كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة واثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور
للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل
لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في
خلسة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال ارجع الى نفسك فينحل لك
فقلت فكيف قال انك تدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك
والكلام عايد وظاهر استحالته واذا ادركته ذاتك بذاتك اباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق
الاثر ذاتك فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او مخصصة بصفات
اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها
وان فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة الشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادركت
مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا

وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن
علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل
والمعقول ثم قال بعد كلام اخر فاذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشيء للذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم فان النفس لكونها مجردة غير غايبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت
ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوها فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة
لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا ينطبع في الاجسام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور
ان قيل للخارج انه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في باب العلم والادراك وحاصل ما ذكره ان النفس
لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر او صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه وكل مجرد عاقل
لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها يدل على انها موافق الشيخ الرئيس في انكار ما سمع
عندنا القول به من ذلك الفيلسوف كاينا وكذلك تتمة كلماته التي تركنا نقلها مخافة الاطناب بعض منها احد ان يكون
استنباطها من الاصول التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان يكون معقولة وهذا
ما لا شبهة فيه اذ ما من شيء الا ومن شانه ان تصير معقولة اما بذاته واما بعد عمل من التجريد واما الشبهة بان ذات الباري
جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة بان المانع عن ان يصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية
الوضوح والظهور بل من جهتنا الناشي قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة والاكتناه به فلا ندركه الا بقدر قوتنا وطاقتنا
وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحثات من يزعم ان مهية الباري نفس انيته امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة
الوجود متصورة وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن ساير القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود السلبية
معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك اقول المتعقل منه ان
مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود امر متفاوت
بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناه في الشدة فكيف تساوي وجود الممكنات وان كان الجميع مشتركة
في مفهوم واحد كلي عام وما اسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث انهم زعم انهم اردوا ان الاشتراك بين الباري والممكنات
بمعنى اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسبب امور زايدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات اكثر

كمالا ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات
هو ذات الباري وكل خير وجود فايض من عنده والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محض وكل سلب صادق في
حقه تعالى فمرجعه الى سلب سلب ومرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس الا لان الجسم موجود
بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والاعدام والاستحالات وكذا ساير الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم
كمال بلا نقص وخير محض بلا تغير وزوال واذا ثبت ان كل ذات مجردة فذاتها يصح ان تكون معقولة وجب عليها صحة
كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا صح كونه معقولا مع شيء اخر وقد عرفت ان كون شيء معقولا هو
حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا اخر فقد قارنت صورتاهما
فصحة تلك المقارنة اما ان يكون من لوازم مهيتهما او يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل بنفس مقارنتهما فيلزم ان يتوقف
صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال ضرورة ان امكان وجود الشيء الممكن
قد يجب ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان المقارنة بين الصورتين المعقولتين
من لوازم مهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة ساير المهيات و
ذلك انما يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلة لتلك المهيات لان التعقل عبارة عن
حصول صور المهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة لها فالان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله
لذاته العاقلة فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكلما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو
حاصل لها بالفعل على سبيل الوجوب اذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك
فليس للمفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة يثبتون كون واجب الوجود عاقلا لذاته وللاشياء لانه مجرد وقد ثبت ان واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكلما لا يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة
الثانية يثبتون كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بساير الاشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقلية الاشياء
مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة والاول وهذا المسلك الاخير لا يخلو من صعوبة
واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان الجنس وامكانها يستلزم

امکان سایر الافراد لکن شرط کون الماهیة المشترکة طبیعة نوعیة واحدة متساویة النسبة الی افرادها فاذن ربما کانت
الصور الموجودة فی الذهن مخالفة لما فی الخارج فی بعض اللوازم لکونها حالة فی الذهن علی ما هو طریقة القوم فیجوز ان یکون
المقارنة من هذا القبیل وایضا کل ما یلحق الطبیعة باعتبار انها ذهنیة کالکلیة والنوعیة لا اشتراک العقلاء یتعدی الی الخارج
منها بل نقول ان مطلق المقارنة طبیعة جنسیة مبهمة لا یلزم من صحة هذه المقارنة صحة کل نوع من المقارنة الاتری ان مقارنة
الصورة الجسمانیة مع الصورة المجردة غیر صحیحة وثانیها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا یصح علیه مقارنة
شیء ولا مقارنة شیء فکیف یثبت من هذا المسلک علمه بالاشیاء اللهم الا علی قاعدة من جوز ارتسام صور الاشیاء المعقولة
فی ذاته وثالثها انه یلزم ان یوجد فی کل واحد من العقول صور جمیع الممکنات بالفعل وذلک یقتضی جهات کثیرة فی الجمیع
فی المعلول الاول وذلک ما یناقض ما اتفقوا علیه من ان کل واحد من العقول لا یزید جهاته علی اثنین او ثلثة وبالجملة هذا المنهج
صعب السلوک لا یتم لو تم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان الباری جلت عظمته جمیع الاشیاء علی
الوجه الارفع الاعلی **فصل** فی ان کل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا یحتاج الی استیناف برهان اذ قد لزم المطلب
الاول بحسب جمیع الطرق المذکورة ان کون الشیء عاقلا لذاته لا ینفک عن کونه معقولا لذاته ویمکن ایضا بیانه بالطریقة الاخیرة
بانه متی صح کونه مدرکا للغیر وجب ان یکون مدرکا لانه لما کان مجردا عن المادة ولواحقها فکل ما امکن له فهو واجب ان یکون
حاصلا له بالفعل لامتناع کونه موردا للانفعال والتجدد فلیس فیه شیء بالقوة ولا یسنح فیه حالة لم یکن من قبل فکونه ممکن
المعقولیة غیر منفک عن کونه بالفعل معقولا فوجب ان یکون معقولا لکل ما یصح ان یکون معقولا له بالفعل فیکون کل مجرد
عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض ما کان فی عصر الشیخ کتب الیه فی هذا المقام اشکالا وهو ان الذی یدرک به المعقولات قد
بان وصح انه جوهر مجرد فان کان کل مجرد عقلا وجب ان یکون النفس الناطقة عقلا بالفعل ولیس کذلک فانه قلتم انه بسبب
اشتغاله بالبدن یعوق عن افعاله قلنا لو کان کذلک لما کان یمتنع بالبدن فی التعقلات ولیس الامر کذلک فاجاب الشیخ
بانه لیس کل مجرد عن المادة کیف کان عقلا بالفعل بل کل مجرد عن المادة بالتجرید التام حتی لا یکون المادة سببا لقوامه ولا
بوجه ما سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهیئة تختص بها وتهیئها لاجلها الخروج الی الفعل والبرهان
الذی یقوم علی ان کل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما یقوم علی المجرد بالتجرید التام ثم لیس من العجب المستنکر ان یکون الشیء
الذی یمتنع فی شیء یکون فی شیء والذی یشتغل عن شیء یشتغل بشیء انتهی کلامه اقول هذا المطلب مما یحتاج الی تنقیح

وکلام الشیخ غیر واف بالمقصد اذ لاحد ان یقول النفس الناطقة عند الشیخ ومن تبعه جوهر مجرد بالفعل بحسب ذاته الجوهریة لا
یلحقه شیء من العوارض المادیة والمادة البدنیة وان کانت مرجحة لفیضان وجودها الشخصی عن الواهب لکنها غیر
داخلة فی قوامها ذاتا وحقیقة ومهیة ووجودا والبرهان السابق ان تم فهو جار فی کل ذات مجردة فیجب بدلیله ان النفس
لکونها جوهرا مجردا یصح علیها الذاتها ان یدرک جمیع المعقولات من غیر مانعة من قبلها حتی لو فرض سلب البدن وعوارضه
عنها وکذا الآثار وشواغلها عن الادراکات عنها بالکلیة لکانت عاقلة لجمیع الحقایق دفعة واحدة بلا اکتساب وتفکر بجریان الدلیل
المذکور فیها لکن التالی باطل فانا نعلم یقینا ان نفوس الصبیان ومن لم یتدرب فی العلوم من العقول الهیولانیة لو فرض
زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالکلیة عن ذواتهم لا یکونون علماء کاملین عارفین بجمیع الحقایق والصور العقلیة دفعة
واحدة فالحق فی الجواب عن الاشکال المذکور ان النفس الانسانیة فی اوایل نشاتها لیست عقلا بالفعل لانها وان تجردت عن
المادة الطبیعیة وصورها الطبیعیة لکنها غیر مجردة عن الصور الخیالیة ودلایل اثبات تجردها لا یدل اکثرها علی ازید من
تجردها عن العالم الطبیعی والذی یدل علی تجردها العقلی هو اثبات کونها عاقلة للمعقولات من حیث معقولیتها
کذا ادراکها المهیة الواحدة العقلیة والبسایط العقلیة من حیث وحدتها ووجودها العقلی وهذا الحکم الذی یمکن ان
یجعل وسطا فی برهان تجرد النفس لا یتحقق فی قلیل من النفوس الانسانیة واکثرها لا یمکنه هذا النحو من التعقل الخالص
مع شوب الخیال وبالجملة فالنفوس غیر هذه النشاة الحسیة نشاتان اخریان نشاة الخیال ونشاة العقل فکل نفس انسانیة
اذا استحکم فیه ادراک الصور الخیالیة حتی یصیر خیالا بالفعل ومتخیلا بالفعل فتحقق فیه ان ذاته مجردة عن هذا العالم
الحسی الوضعی وجمیع ما فیه من ذوی الجهات والاوضاع لصیرورتها عین الصور الخیالیة التی وجودها لیس فی هذا العالم
لعدم کونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الحسیة واذا استحکم فیه ادراک الصور العقلیة بالبراهین الیقینیة و
الحدود الحقیقیة فعند ذلک یصیر عقلا ومعقولا بالفعل فیتحقق تجرده من الکونین فلا یعقل کل حقیقة ویصیر شیئا
واحدا لصیرورتها عین الصور العقلیة بالفعل بعد ما کان کذلک بالقوة عند کونه صورة خیالیة **فصل** فی نسبة العقل
الفعال الی نفوسنا قد علمت ان النفس الانسانیة تترقی من صورة الی صورة ومن کمال الی کمال ابتدئت فی اوایل النشاة
من الجسمیة المطلقة الی الصور الاسطقسیة ومنها الی المعدنیة والنباتیة ومنها الی الحیوانیة حتی استوفت القوی الحیوانیة
کلها حتی انتهت الی کمال الذات التی منها اول الاشیاء التی لا تفتقر الی المادة الجسمیة واذا وقع لها الارتقاء منه فانها

یرتقی الی اول رتبة الموجودات المفارقة بالکلیة عن المواد وهو العقل المستفاد وهو قریب الشبه بالعقل الفعال والفرق
بینه وبین العقل الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة کانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها فی الاطوار
والعقل الفعال هو صورة لم تکن فی مادة اصلا ولا یمکن ان یکون الا مفارقة والحجب انه من نوع ما هو عقل بالفعل انه یتحد به
الا انه جعل الذات التی کانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التی کانت معقولات بالقوة وهی تخیلات معقولات
بالفعل فان الشیء بنفسه لا یمکن ان یخرج من القوة الی الفعل ولا کان الشیء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلا
هذا محال فان المعدوم لا یصیر موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا یسخن الا بسخن غیره ولا یستنیر الا بنیر بالذات فنسبة
العقل الفعال الی العقل الذی بالقوة کنسبة الشمس الی العین التی هی مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة ما استعدادیة
وهیئة ما فی مادة وهو من قبل ان یبصر مبصرة ومرئیة بالقوة ولیس فی جوهر الباصرة التی فی العین کفایة فی ان یصیر
مبصرة بالفعل ولا فی جواهر الالوان کفایة فی ان یصیر مرئیة مبصرة بالفعل فان الشمس یعطی البصر ضوءا تستنیر به ویعطی
الالوان ضوءا تستنیر بها فیصیر البصر بالضوء الذی استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ویصیر الالوان بذلک الضوء مبصرة
مرئیة بالفعل بعد ان کانت مبصرة بالقوة وذلک الضوء نحو من الوجود المحسوس کذلک هذا العقل الذی هو بالفعل انما
یفید العقل الهیولانی وجودا ما منزلته ذلک الوجود من العقل منزلة الضوء من البصر وکان البصر بالضوء نفسه یبصر
الضوء الذی هو سبب ابصاره ویبصر الشمس التی سبب الضوء به بعینه ویبصر الاشیاء التی کانت بالقوة مبصرة مرئیة بالفعل
کذلک العقل الهیولانی فانه یدرک الوجود العقلی یعقل نفس ذلک الوجود وبه یعقل العقل الفعال الذی هو سبب فیضان ذلک
النور العقلی فی العقل الهیولانی وبه یصیر الهیئات التی کانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه یصیر ایضا هو متلا بالفعل
وهو ایضا عقلا بالفعل وقد علمت من طریقتنا ان الحس عین المحسوسات وان الجوهر الحاس منا یدرک المحسوسات لا بنفس
تلک المحسوسات فالبصر منا یدرک المبصرات بالذات بنفس تلک المبصرات بالفعل وکذلک العقل بالفعل منا یدرک المعقولات
بالذات بنفس تلک المعقولات عند ما کانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا لیست هذه الالوان والهیات و
الاشکال القائمة بالمواد الخارجیة لما اقمنا البرهان علی ان لا حضور للاجسام المادیة واعراضها عند الشیء اصلا وما لا حضور له کیف
یحضر عند قوة مدرکة بل الحاضرة بالذات عند الحس البصری هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة
الالوان الخارجیة الی المبصرات بالفعل کنسبة الهیات الخارجیة الی صورها العقلیة ونسبة الضوء الفایض علیها من الشمس کنسبة

الوجود الخارجی المادی الفایض علی الصور الطبیعیة من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الی البصر بالفعل کنسبة المعقولات
بالفعل الی العقل بالفعل والعقل بالفعل عین معقولاتها والبصر بالفعل عین مبصراتها وبازاء العقل الفعال فی باب العقل والمعقول
ینبغی ان یکون جوهرا اخر بازاء الحس والمحسوس یکون نسبته الیهما کنسبة العقل الفعال الی العقل والمعقول فالغرض ههنا ان فعل
هذا العقل المفارق فی العقل الهیولانی شبیه بفعل الشمس فی الحاصل الحاصل للبصر والمبصرات فلذلک سمی بالعقل الفعال وترتیبه
فی الاشیاء المفارقة القوات التی ذکرت بعد السبب الاول هی المرتبة العاشرة عند جمهور الحکماء فاذا حصل منه فی القوة الناطقة ما
منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت ح عن المحسوسات التی هی محفوظة فی القوة الخیالیة معقولات اوایل وثوانی والفرق بین الذوات
المفارقة البرئیة عن القوة والانفعال هو بالکمال والنقص وکذا الفرق بینهما وبین المبدأ تعالی وعقولنا الی ان العقل الفعال
هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات فیه هی فیه ابدا علی الترتیب الاشرف فالاشرف فان لم یکن متمیزة بالوجود ولا بالحلول
فی جوهر الفعال ولکنها مع ذلک مرتبة وهذا ایضا من العجایب وترتیبها فی العقل الفعال غیر ترتیبها فی العقل المستفاد وذلک
لان اوایل المعقولات هیهنا اخس وجودا وکلما هو اخس واضعف فهو اقدم وجودا من قبل ان ترقینا بادراک الاشیاء العامة
اولا والطبایع العامة معلومات الطبایع خاصة ثم بادراک النوعیات المحصلة التی هی اکمل وجودا من التی هی اعم واخص ذاتا وفصل
ادراکا وما هو اکمل وجودا کان حاصلا فینا ثانیا والامر فیه لذلک بما یقع ترتیب الموجودات فی بعض العقول المنفعلة التی هی صارت
بالفعل علی عکس ما علیه الامر فی العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها بحسب البقاء فهی کما کان الواجب فی الجملة العقلیة
والدین الالهی من الترتیب الاشرف فالاشرف والانور فالانور علی نعت الاتحاد وهذه الصور الطبیعیة کلها فی العقل الفعال
غیر منقسمة وهی فی المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطالیس انه قال فی کتاب النفس ولیس یستنکر ان یکون
العقل وهو غیر منقسم ان یکون ذاته اشیاء غیر منقسمة یعطی المادة اشباه ما فی جوهره فلا یقبلها المادة الا منقسما
فصل فی ان کل من عقل ذاته فلا بد ان یکون عقله لذاته عین ذاته ویکون دائما ما دامت ذاته الذی نذکره ههنا
المقصود هو ان کل من عقل ذاته فلا یخلو اما ان یکون ذلک لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخری عند ذاته و
الثانی باطل لان تلک الصورة اما ان تکون مساویة لذاته فی المهیة النوعیة او مخالفة لها والاول باطل لان تلک الصورة المطابقة
لذاته فی النوعیة اذا حلت فی ذاته لا یتمیز احدهما عن الاخری لا بالمهیة ولا بلوازمها ولا بشیء من العوارض فلا یکون التمیز
بینهما حاصلا فلا یکون الاثنینیة بینهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف وان کانت مخالفة فی المهیة لم یکن حصولها سببا

لتعقل تلك الذات بل تعقل ما لتلك الصورة ماخوذة عند فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون
دايما هذا ما قيل او له وهو عندي من اسخف الكلام وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها
انما بنحو الوجودات الشخصية فان الامتياز بين اشخاص النوع الانساني بانحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من
الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها في العقل وجود او عارض لموضوع عندهم ووجودها في
الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر
عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زايدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال وايضا فمن كثيرا ما نتصور ذاتنا ونتصور
تصورنا ذاتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زايدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هذا فالصواب
ان يقال بعد تحقيق ان حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن وجود ماهيته نحو من انحاء الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي
الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زايدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لكون
ذاته جوهرا وتلك الصورة عرضا ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما يعقل شخصا اخر مشاركا له في
الماهية **برهان اخر** وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت
بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وايضا نحن نعقل ذاتنا على وجه يمنع عن الشركة فلا يكون هذا التعقل
بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في اواخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب اذ جربت بفطانتك ونظرت فيها فوجدتها
انية ووجودا وضم اليها انها لا في موضوع الذي هو كرسم الجوهرية واضافات الى الجرم التي هي رسم النفسية اما الاضافات
فما وقفتها خارجة عنها واما انها لا في موضوع فهو سلبي والجوهرية ان كان لها معنى اخر لست احصلها واحصل ذاتي وانا
غير غايب عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها حتى
ادركتها اذ لا اقرب مني الى ولست ارى في ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا فقط ما يمتاز عن غيره بعوارض وادراك على
ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك شيء وهو لا يتقوم بادراك نفسها اذ هو بعد
نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجد عند التحصيل
الا وجودا مدركا لنفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره امر شيء ادرك ذاته فلو كان لي حقيقة
غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فاكون ادركت العرضي لعلم غيبتي عنه وغيبته عني ذاتي وهو محال فحكمت بان حقيقتي

نفس الوجود وليس لحقيقتي في العقل تفصيل الا الى امور من امور سلبية جعل اسماء وجودية او اضافات ومن سال لك فصل
مجهول جواب اذ ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى هو فيكون خارجا عني قبل الى فما ذا ينبغي ان يجب
وجودك وليس كذا قلت الوجود الواجب هو الوجود المحض الذي لا اتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من
النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي وامكان هذه نفس وجوده ووجوبه كمال وجوده الذي
لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد رفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بانها
وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الالهية فياضة على
الوسايط بتوسطها على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته نفس ذاته وذاته دائمة الادراك
لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع حاله وجد من نفسه ان ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات لان الانسان
متى كان يحاول فعلا ادراكيا او تحريكيا لم يكن قصده الى الادراك المطلق والتحريك الى المطلق بل الى ادراك مخصوص يصدر منه
ويحصل له وكذا القول في التحريك فانها رب اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربا من العدو المطلق بل من عدو خاص
ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص لسابر وعلى الحاضر والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل
من الافعال او طلب شيء من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة
بل شهوة مخصوصة وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان بنفسه وذاته اول العلوم واقدمها وهو
حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز ان يستدل على نفسه لا حد الوسط هو فعل او استدل بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخلو
اما ان اكون استدللت بالفعل المطلق على ذاتي او استدللت بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل
المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق فلا يثبت به الا فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي
الا بعد ان اعلم نفسي فلو اعلم نفسي الا بعد ان اعلم نفسي لزم الدور هو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بتوسط من فعله
واما احتمال ان يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد المعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته
او من العلم بعلته كما في البرهان اللمي واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهان الانّي
لا ما يكون سببا للشيء ولا مسببا عنه ولا مسببا من سببه فلا يحصل من جهته العلم بذلك الشيء **فصل** في ان العاقل
للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من الاصول السابقة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء

المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان تكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا
بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما ابتداء لا بالقوة ولا بالفعل لكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل المنقسم فانها
ذات وضع بالعرض ولا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة
المعقولة لا يمكن ان يحصل لامر مادي فينعكس بعكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب
التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما اتحادها مع جوهر
العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب ظاهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له اصلا بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو
الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس وفهو مفهوم الحيوانية
المطلقة العقلية وهي امر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم
بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع قلنا كيف لا وقد ذهبت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية
فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمول على الافراد
وكذا الطبيعة الفصلية والنوعية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي تتحد معها من الحيثيات
الطبيعية هي التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا منقسمة وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا
معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة في الواقع وهذا الاينافي ما ذكرناه فان الذي ادعيناه هو استحالة اتحاد ما لا ينقسم
في الواقع مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي اعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه فان قلت الهيولى
مجردة في نفسها ثم انها تقبل المقادير والابعاد وذات الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مع ذلك
منقسما ذا وضع فليجز عكس ذلك بان يكون العاقل منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر وهو ان
الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي جسمية لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية
المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجردها عن المقادير والاوضاع في نفس الامر بحسب حقيقة
ذاتها التي هي جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل
الوجداني فان معنى قولنا الحيوان الناطق وقولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان او في جسم ولا يمكن اليه الاشارة الحسية
بانه هناك او هيهنا لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو اما ان

ينقسم الى اجزاء متخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول كما بد وان ينتهي الى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة
تركب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك الواحد والثاني محال
بيانه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين مشابهين للجميع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخلو اما ان يكون
كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون
كذلك بل يكون كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط المشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شيء
ليس هو اياهما لا بد ان يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل او عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئيين من حيث
ماهيته المتشابهة هف وثانيهما ان المعقول الذي شرط كونه هو حصول جزئيين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد
فرضناه واحدا غير منقسم هف وثالثهما انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا
فيها فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا واما الشق الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون
هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام الى اجسام فهذا ايضا باطل لان الصورة
المعقولة حاصلة باقل ما يفرض انها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع لا دخل له في تتميم معقوليته فيلزم ان لا
يكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي باقية بعد مع ان التعقل
عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من
جزئيات نوعه ونوعه محفوظ بجزئيه وهكذا جزء جزء ففي كل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عوارض
غريبة فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا او ذا مقدار واما الصورة العقلية غير
ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان ينقسم او لا ينقسم فان انقسمت فقد مر بيان استحالته وان لم ينقسم كالنقطة
فيكون حالة في نهاية المقدار او نفس نهايته والنهاية عدمية والعقل امر وجودي وايضا كل ما يحل في نهاية الشيء
فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فانها بالحقيقة
غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاتها بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا فان النقطة لا يعرض ذات الخط
بما هو مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه
وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل الذاتي عاقلا له ولا من جهة

بانفراده معقولا لما كان الجسم الملحق الذي للذات في طرف من وجوه ثم كشف احدها ان كل ما ... را الفناهي تم

عدمه وانقطاعه لان الادراك كمال والكمال ما يوصف به وجود الشيء لا عدمه وايضا لو كان العقل في جوهر من العاقل لم
يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون اخر فكانت ذات واحدة عالما وجاهلا معا بشيء واحد هذا محال

فصل في ان المدرك للصور المتخيلة ايضا لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم هذا وان كان مما خالفنا فيه جمهور الحكماء
حتى الشيخ ومن يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال فان المحسوس لا يفيد المعقول
ولا مبطلا عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلب فنقول الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط
بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية اما ان يكون بالقياس الى ما هي شكل في الموجود الخارجي
كانها شكل منتزع عن موجود خارجي وليس كذلك او يكون شكلا في مادة دماغية حاملة له والمادة الدماغية مشغولة
بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل في ان واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار
عظيم في غاية الكبر ولا بشكل ايضا بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له
وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اي مقدار نريد وكذا غيره من الصور والاشكال وايضا ربما
يزداد المقدار الشكلي الحاضر في الخيال وينبسط في تمادير الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن ان ينمو ويزداد
الا باضافة من خارج اليه فظهر ان المقدار المتخيل الشكلي ليس بمقدار المادة الدماغية ولا لغيره من الاجسام الخارجية
فبقي ان يكون نسبة القوة الدراكة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذي وضع بذي وضع اخر بل نقول
من راس ان تلك القوة لا تخلو اما ملاصقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراهما
كما بين الاجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول محال لان ذلك الشكل غير واقع في فوق الانسان ولا تحته ولا
في يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون ذلك المتخيل الشكل
صورة لتلك القوة كامر ولا بالمقبولية بان يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل
فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار الشكلي فاعلا للقوة المدركة غير صحيح لما ثبت ان المقادير
ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة واشباهها قد تزال وتسترجع فبقي ان القوة
الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تاثيرها بمشاركة الوضع وكلما باشر بمشاركة
الوضع فلا يؤثر الا فيما له محل وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا ما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء الا ما

يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية
لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجوده لان النسبة الى المعدوم بعد غير ممكنة
وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لا بد وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلا بد ان يكون
تلك النسبة الوضعية بالقياس الى المادة الاثر قبل حصول كمثال النار والشمس في تاثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان
ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك القوة لا مادة لها فالمؤثر
في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من الوجوه التاثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة
وضعية جسمانية ولا هي عديم العلاقة اليها فلا محالة بدله غير جسمانية لها فيكون مجردة عن المادة وعلايقها وهذا
ما اردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية
لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل
غير منقسمة كامور انها كلية وايضا العقل يتحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا
له غير مدرك للمتخيل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة **حجة اخرى**
وهي التي عول عليها افلاطن الالهي في تجرد النفوس وقررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا وجود لها
في الخارج كجرم من زيبق وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف
لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا ولولا ان تلك الصورة موجودة
لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصور يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور
المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصورة منطبعة
في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا الة لنفوسنا في افعالنا والا لكانت نفوسنا تفرقها
وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فاذن محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس
الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها افلاطن وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن
القوم زعموا ان هذه الحجة لما كان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظايرها
ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم

وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهي من جملة ما الهمني الله به وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة
العظيمة ويحمد عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما ان هذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد
في الجهات وزيادة والا لم يكن صورة خيالية فاذا تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز جانب من ذلك المربع من جانب اخر والا لم
يكن مربعا وذلك لا يكون الا اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل هذا الشكل في النفس فلا بد ان يصير الشكل شكلا لهذا
الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة
فالصورة المربعة غير موجودة لها قال صاحب المباحث هذا الاشكال قوي جدا ولم يظهر بعد عنه جواب يمكنني ذكره في
كتاب اقول في جوابه ان حضور الصورة العلمية للشيء العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلثة اما بالعلية كما في علم
النفس بذاتها او الحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها كما هو المشهور في حصول المعقولات لجوهر العاقل او بالمعلولية كما
في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكالات الوجود
الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت الكرية فان وجدت
الكروية فيها لزم ان يصير النفس كرية لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة و
وجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي نشاهدها في المرآة فان تمثل تلك الصور المشاهدة لاجل
المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي بعينها الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس
شأنها ان يكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء اخر من المواد الخارجية
وثانيهما انه لما جاز ان ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم
الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل
له اصلا فعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة
لا يستلزم تجردها اقول في الجواب عنه ما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل هي
في حد وجودها كذلك لا تحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل اللاانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل
الانقسام كالمقادير والاجسام مع اتفاق الواقع لا يخلو عن الامرين فيقبل كلا واحدا من القسمين وانما ما لا تحصل له بالفعل اما
تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصيل شيء مستقل فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول

اللامقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا المقداران ينطبق احدهما على الاخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير
ان يتفاضلا فلا بد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه و
بقي الفضلة خارجة منه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالة في الجوهر المنقسم وايضا لا قائل من حمل الحجة الاولى المورد
على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والاشكال جميعا ان حل الصور المقدارية اذا كان مجردا عن الكم مطلقا لم يجز
ان يكون الحال مطابقا للمحل او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات وليس
حال هذه المقارنة كحال المقارنة بين الهيولى كامر اليه **حجة اخرى** على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض والحاكم
بين الشيئين لا بد وان يحضره فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن او الذاهن والبديهة حاكمة
بامتناع اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وفي المدرك والمدرك لمثل
هذه الصور الجزئية التي تمتنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة
عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فاين حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون
تضادهما في المحال التي تنفعل عن كل منهما وتتاثر فان الجسم اذا حل فيه السواد يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الابصار
ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما هذه الانفعالات
والاستحالات وكل منهما يطرء ويزول او يجتمع معا او يفترق معا وهو كما كان هذا امكان احتمال لا علاقة لها ولما علمت وحققنا
من ان حصول تلك الصور له بعينه حصولها عنه لان نسبته اليها بالفاعلية لا بالقبول والانفعال ولو كان هناك قابلية
كانت قابليته هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير
فلا استحالة لاجتماعهما لمحل غير مادي او لجوهر فاعلي وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة و
البرودة فلا ينطبع هي انفسها بل ينطبع صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان تكون حارة باردة عند انطباع هذه
الامور لانا نقول هذه الامور التي سميتموها بانها صور السواد والبياض وغيرها لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت
لها حقيقتها وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة
فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك
الصور التي تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك

في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لمثل الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما
احسسناها في الخارج التحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة
المحل المنفعل لان نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب اكد من الامكان في باب النسبة **حجة اخرى**
كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق
او ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا سخن بعض يديه بالنار وبرد بعض اخر بالماء ويكيف بعضه بحاذ لشيء و
بعضه ليس بحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات لا تنافي
الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشيء جاهلا به في حال واحد
زيد وجهلنا به وكذا الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه
او يشتاق الى شيء ويتنفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام
غير بالغة الى عالم المعقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه فان النقطة نهاية ونهاية
الشيء لا يمكن ان يكون محلا لامر اخر غير حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندكم ان يقوم بجزء منه عرض مضاد
القائم بجزء اخر فعقل وجه ناحية يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلا يجوز ان يكون
الفلكية والروح البخاري الذي لمشابهته للفلك قلت استحالة بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل
نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كالهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان
قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للاخر بجزء اخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع اخر كاتصافه بالمماسة وعدمها
بالقياس الى شيء واحد فان فلك القمر مماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ومماس لكرة عطارد وكذا بعضه
شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين
قطعية على هذا المطلب ولنا استبصارات اخرى اخرناها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل جدا كثير النفع في
معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر
الى ان النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير فيه في بعض
رسائله كرسالة الحجج العشرة ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في ابتدائها من القوة

الى الفعل

الى الفعل لكان القول بدثور العقل الهيولاني بعد موت البدن لها خاصا لا شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه
بالقوة لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما
هو قوة منه وبالجملة لا بد من احدى الصورتين الفعليتين اما السابقة واما اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم تحصل الاخرى
فلا جرم يبطل تلك القوة ولما فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية هيولانية فاذا فسد البدن
يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شيء يعتد به مع ان الشرائع الالهية ناطقة ببقاء النفوس الانسانية
سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة **فصل** في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا
ذاتيا ولا من اللوازم لها هذا الكلام منقول عن بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر عن الحكماء الراسخين
كافلاطون ومن كان على منواله فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان النفس الانسانية اطوارا و
نشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة من حل وثاقها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين بعد المعلم
الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس وفرفوريوس واسكندر الافروديسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ الرئيس
ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا واستلزاما بان للنفس الناطقة الانسانية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم و
التجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها العقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته
ولا يعقل ما ليس من لوازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح امر وتجدد حالة فكل صفة هناك لازمة
او ذاتية فمن هذا الوجه صح قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان
النفس يصير عين المعقولات ويتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فيكون
ذاتية له وللنفس اذا اتحد بها ولما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المعدودة
المشتركة في معنى نوع محدود بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير
تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركة فمراده من قدم النفس
قدم مبدئها ومنشاها الاول الذي تعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشارة افلاطون الى مثل هذا المعنى
فعلى هذا صح تاويل قول من قال ان معلومات النفوس من لوازم ذاتها لان معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة
الاولى العقلية لكن المعقول ممن ذهب الى هذا المذهب مجرد لا يخلو الى انهم ذاهبون اليه على غير بصيرة وهو انهم قالوا لو

كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير
عاقلة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة تمتنع الزوال ولو كانت عرضيا مفارقا والامور المفارقة انما تطرء على الامور الذاتية
فلولا ان كونها عالمة بالاشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية
لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغلطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات او اخذ ما ليس بنقيضين بدل المتناقضين فنقول ليس اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم
عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا تقتضي وجود العلم بل العلم يمكن الحصول لها فاذا
لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت
العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن
واستغراقها في تدبيره منعها عن الالتفات اليها على خاص ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان تكون حاضرة في
النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان تكون من كونها شاعرة اياها لان
الحضور لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك العلوم كانت في
خزانة معقولاتها فلنا كون العلم في خزانة النفس عبارة عن حصول ملكة الاسترجاع لها اياه باتصالها بالخزانة وهذه
الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها
ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق
النفس حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى **فصل** في ان التعلم ليس بتذكر هذا القول اي كون العلم
تذكرا اقرب من الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال
علم النفوس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم
غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار تذكرت لتلك العلوم الزائلة فيكون
التعلم تذكرا وربما احتجوا على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب والطلب للمجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل ايضا محالا
فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الابق فاذا وجده بعد اباقه عرف انه هو
العبد بعينه فلو لم يكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة

والتفكر

والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث
النفس ما سياتي واما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع
ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين وتصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع
تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها فاذا وقعت الفكرة وتأدت الاذهان لها او سلبها عرفت ان المطلوب
قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وان كان مجهولا من وجه التصديق لان اجزاء المطالب تصورية معلومة
وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصورات الذي يكتسب بالطلب والفكر
فيه الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجد الطالب عرف انه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب
الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدها وفككنا اشكالها بتوفيق الله تعالى **الطرف الثالث** في الكلام
في ناحية المعلوم وفيه فصول **فصل** في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل بجوهر قائم بنفسه حصولا
اخر من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم
بوجه من الوجوه وبرهانه ان في كل قوة جسم فان الصورة التي تدركها لا يخلو اما ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة
فيه فان كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضناها معقولة هف
وان لم يكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه لا بد وان تكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما
ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة المادة
ووضعها لكان وجودها الا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة جسمانية
لها شيء من نفسها الا من حيث مادتها لكانت تلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وفعلا
قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة ايضا ذات
وضع بالنسبة الى محل تلك القوة وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة او في منقسم بالفعل او بالقوة فلا يخلو اما ان يكون
اقسامها متشابهة الاقسام او غير متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية
بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصور التامة وبعضها قائما مقام الجنس
لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء الحدية المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعان مختلفة

ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم لا على هذا الوجه بان يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت باجزاء القسمة المقدارية
وهي ليست بواجبة ان يكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا
وفصلا فلنفرض جزئين اولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فاذا كان الفصل بعينه في ذلك
الاول وكذا الجنس فهذا محال وان كان فصل آخر وجنس آخر فحصل للشيء جنس وفصول لم يكونا اولا واجزاء قوام الشيء يجب ان
يكون حصولها قبل ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها لكانت القسمة لاحقة لها والقسمة
المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشيء واحد اجناسا وفصولا لا نهاية لها هذا خلف محال ثم كيف يجوز ان يكون صورة
هذا الجانب مختصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص حيث يتوهم القسمة فالتوهم اوجب
تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل واحد
من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا الشيء الواحد فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية
ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينه بطبيعة الفصل الا ان نماس الاجزاء المحمولة بعضها
على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى احدهما غير الاشارة الحسية الى الآخر كما هو شان الاجزاء
المباينة في الوضع فيجب ان يحل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجسم وطبيعته الا ترى ان فصل السواد
وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا يمكن ان تكون حالة في جسم
من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت اليست حقيقة السواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا
وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا قلنا عوض
القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض ايضا لها
امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية
وهذا الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوايد لان بعض الماهيات ما يختلف
حدودها الذاتية الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرها واذا [illegible] عن الزوايد والعوارض بقي
لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي
فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا فان ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم

قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل لم يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود
وذلك الوجود حامل المفهوم من الجسمية بحسب هويته فيحمل على تلك الهوية انها ماهية كذا حملا اوليا ولا يصدق على ذلك الوجود العقلي
انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة
الجسمية يترتب عليها آثار الوجود واذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللون
القابض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودها هذا الوجود المكشوف لكل احد يجب وجودا عقليا الحضور ذلك الوجود لها في
عند الادراك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان يفعل فيه هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات
والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا الى العلم بتعدد انحاء الوجودات ادراكاتنا للحقايق والماهيات كالانسان مثلا تارة
بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان لماهية واحدة اطوارا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها
متوسط بينهما **فصل** في ان حقايق الاشياء يمكن ان تكون معلومة للبشر اعلم ان الشيخ قد حكم في بعض كتبه كالتحقيقات بان
حقايق الاشياء غير معلومة لنا فانه قال فيها الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص
واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول
ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر
بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته الجسم بل شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض
والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصته
او لازم والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهية الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم انتهى كلامه
وربما يجري في بعض الكتب ان الحقايق المركبة هي التي يمكن معرفتها لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها فاما البسايط فلا تعقل
بل الغاية القصوى معرفتها بلوازمها كمعرفة النفس بانها شيء يحرك البدن وهذا لازم من لوازمها لا حقيقة النفس ومهيتها الى هنا
فصل في ان الحواس لا يعلم ان المحسوس موجود بل هذا شان العقل لان الادراكات الحسية ليست الا انفعالات الحواس وحصول
صور المحسوسات سواء كان في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فانما يكون
بسبب استعداد مادة الحاسة له فان لامسة ابداننا مثلا انما تحس بالحرارة وتتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع
فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس يحس الا بالاحساس

فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها الحواس او النفس الحساسة باسم حاسة ليس لها علم بان
للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك بما يعرف بطريق التجربة فهو شان العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على
صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد يحصل في حسه المشترك صور لا مادة لها ولا يكون لها وجود من خارج ويقول انه يبصرها التي
اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا وكذا ويجزم بان ما رآه كما رآه هو في الحقيقة موجودة في جهته كما وجدت للانسان ساير الصور الحسية
لكن لما لم يكن عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها في الخارج توهم ان تلك الصور موجودة في الخارج كما هي مرئية وكذا النائم يرى صورا في
حسه المشترك بل يخاله اشياء لا وجود لها في الخارج من المبصرات والمسموعات وغيرها فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويحكم
بانه يشاهدها بالحقيقة ووجود صور تلك الاشياء في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة
العقلية عن التدبير والتفكر فيما يراه انه من اي قبيل وكذا اذا تأثرت ابداننا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها
بسبب داخل لسوء مزاج حار فاحست بها لا يكون الا احساس فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان يكون في جسم خارج كان او داخل
فذلك العقل بقوته الفكرية وكذا اذا حملت شيئا ثقيلا فانما يحس بالثقل وينفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد
حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام تنبه اللبيب
بان للنفس نشأة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة جسمانية حاملة
لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات ان الموجودة من تلك الكيفيات النفسانية
فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكايتها وهي نفسانية حقيقية كما ان الصور العقلية من الجواهر
المادية كالانسان والفلك والكوكب والماء والنار وهي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكايتها وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل
بالفعل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجايب معرفة النفس الادمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل ان شاء الله
فصل في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص
الاول انما عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور
المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد او المتعلقة بها وهي الصور الحسية والنفس الحيوانية
المتصلة المتجددة وهي لا تستقر في آن [illegible] الاجرام والاكانات والظلمات لا يشاهد العلوية ولو لم يتم اسم الوجود عليها لا الزمان
الحركة لما حققنا انه لا وجود لشيء منها الا في آن واحد وهي الاجسام والجسمانيات المادية السيالة الزايلة في كل آن المتجددة

حدوثها آنا فآنا واحتج في زوالها في ساير الآنات والاوقات فاطلاق الوجود عليها ضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب
الوجود عليها كما هو شان الحقيقة والمجاز وعلامتهما واليه اشار الاولى بقوله ما الشأن الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا
كون له لانه عني بالاول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بحسب الصورة العلمية ولو عدها
اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا الوجود كما فعلها بعض الصوفية حيث عدها من الحضرات الخمسة الالهية اعني حضرة الذات
وحضرة الاسماء وحضرة الافعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها صبغة الوجود بحيث لا يكون صورة
علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقال المدركات الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود وهو العقول المعلومة
وهي العقول المقولات ولثبوت وجودها ونوريتها وصفاتها وتنزهها عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها وفرط
يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين معانيها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما ابصرون ولفظ العنصر
في كلام الاوايل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها
العقلية اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود يجبر نقصانها وتخرج معانيها وثالثها عالم النفوس الحسية
الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم ويخرج الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس
الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السايلة الزايلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي الموجودة بين القوة
والفعل والثبات والدثور لا ثبات لها بين الدثور واجتماعها بين الافتراق ولما كانت الحكمة في ايجاد المعرفة والعلم والعلماء
بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مكتف يحتاج الى التكميل ولكن
لا يحتاج الى امر زايد ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبياء بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال ايضا
صار وليس القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امر خارج من ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرها
وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله و
الصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب
في الآية الثانية على عكس الترتيب في الاولى او من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله تعالى
كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى العقول التي هي من عالم الامر الموجودة بامر الله وقوله كن
بل هي نفس الامر الوارد منه ولك ان تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورانية والظلمانية ولما

كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة او ما اسد فيه مابذا كما ان في عالم الاجسام صورة ادراكية هي عقلية او خيالية حيوة ومرآة مشاهدة
والبداية في الكتاب الالهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطن الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية و
عالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليس والعالم الثاني كايس ونقل ان افلاطن كان تعليمان تعليم كليس وتعليم
كايس والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتحدث والثاني تعليم اياهم من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين و
لعله ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان تسمية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة والاقرب
عالم العقل اصل ساير الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لغاية ظهورها واحتجابها
عنها لشواغل المواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد الشخصية و
ليعلم ان المثل الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جوهر هذا العالم وحقيقتها وهي حقايق هذه الحسيات
المادية فيقبل ابتناؤها على اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه ثبت
في ان للعالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا
في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن موجودة في الخارج وثبت ايضا ان العقل ايضا يدرك
الانسان بجميع ما فيه من الجوهر والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل
الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل الى التجريد بحيثه عن جهة العوارض بان يحذف منها ما عداها
وان كان ذلك ايضا ميسرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا
العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك
الخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس بالفعل لا يكون غير هذا ووجودا في العقل وهو بهذا الاعتبار معقول بالفعل لا يكن غير ذلك ثم لما
ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر
العقلي ويتحد العاقل بالمعقول وعلم ايضا ان العاقل جوهر مفارق بالفعل للمعقول وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة
في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه
وعالم الاشباح ومثال عقلي ثابت في عالم العقول وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلثة وجودات
احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود العقلي من كل نوع لا يكون الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان

الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يكن تعددها الا من جهة المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان
الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات
فعلية كما في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات كالانسان اذا جرد عن
هذا الوجود عن التمثل الخيالي ايضا فبلغت الى العالم العقلي وصل اثرها هناك فاذا جردت صورة اخرى من نوعها حتى بلغت في
التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا اثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرها من نوعها
سابقا ولاحقا وان كان الفائض في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا المقام سواء كانت متكثرة
الافراد الغير المحصورة او كان نوعا منحصرا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو مذهب افلاطون الالهي
احد في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يجد وحده بلغ الى فهم غوره وعن مراتبه باليقين البرهاني الا واحد
من الفقراء المنزوين **خاتمة البحث** في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم مظنون فيها الترادف وهي
منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة
فالمعنى المقصود منها في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العقلي واما اللقاء
الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية وادرك المعاد
ادركت الثمرة كلها حقايق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك بغير
استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله تعالى انه يشعر بكذا ومنها
التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظه مشتق من الصورة وهي عند العامة
من الناس موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يكون
الشيء بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها بعينها حقايقها وماهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا
حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت
تلك الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدأ الحفظ مغاير لمبدأ القبول مغايرة الذاتين
او مغايرة الجهتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي اثار النفس وصفاتها يرجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ
مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى حفظا فغير مسلم و المستند

قوله تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله اني حفيظ عليم لا يوافق لبس الكلام في
ان اطلاق الحفظ على وقع في الكلام لا فعله بعلم بصفة او قوة اخرى لا بأصول علمه بعينه قدرته وسياق ان العالم طرا صورة
قدرته النافذة في كل شيء التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء ومراتب علومه التفصيلية تحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا
انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتوكد بعد الضعف فغير معلوم الا في بعض الموارد الجزئية واما استدلاله بانه انما يحتاج الى الحفظ
فيما يجوز زواله فان اريد الجواز الامكان الوقوعي فالصغرى ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على
الله لتحصيله الزايد علومه الثابتة في قلم الاعلى واللوح المحفوظ من الفسخ والاولى لحفظ الله اياها وادامته لها ومنها التذكر
هو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء لا بد
في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة القوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذات
النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجبت عنه لما يوجب اشتغالها بعالم الحس ولعدم خروجها من القوة الى الفعل في
باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى الحق من هذا المقام وقد تحير بعض الاكياس كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان في التذكر
سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزايلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة
والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذي
معنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا نطلبها ونسترجعها قال فهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها علم انه لا يعرف
كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو لاجل عدم
تحقيقهم لمعنى الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منه اشد من شيء
اضعف ولا ايضا ان لشيء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب الماهية واعلم
ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناها من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة
الموجودات او بحيث يتحد فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله تعالى وهو ان النفس ذات مقامات متعددة
ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس
ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الرداوة بحيث لا يحضرها بالفعل الا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة
الخيال الذي ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول ان النفوس المتوسطة في القوة والكمال اذا اتصلت

بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودونت الروية بعض قواها الطبيعية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية وبقي
معها شيء لخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من
حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله ان لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها
كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فسلم ان مثلها غير ممكنة
الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وان اراد به انها تكون غير متصورة بالكنه وان كانت متصورة بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها
تلك المراجعة الى الخزانة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام واشباهه بناء على انه اعتقد ان اكتساب التصورات
مطلقا مستحيل سواء كان اوليا بالتفكر او ثانيا بالتذكر بناء على شبهة مغالطية لم يحلها بحجة برهانية ونحن قد حللنا
عقدة ذلك الاعضال بعون الله تعالى ومنها الذكر الصورة الزايلة اذا عادت وحضرت سميت وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك
مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال شعرا الله يعلم اني لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد
اعادة شبهته التي اسرطيها في انها غير ممكنة الانحلال وهيهنا اسرار وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر
مع انه صنعتك وتجد من نفسك جملة انه يمكنك الذكر فاني يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك
فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها اقول بعد ما علمت وجه الانحلال لتلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة
اصل ذاتنا وانما خلقنا وهدانا لنوصل الى معرفته ونصل الى ادراكاته ونشاهد حضرة الهيته ونطالع صفات جلاله وجماله
ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء لا لان يكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المحجوبين الساكتين ومنها المعرفة
وقد اختلف الاقوال في تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون قالوا انها التصور والعلم
هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود
امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق
كل عارف عالم ولا عكس فان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها
بحسب الطاقة البشرية وقال اخرون من ادرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف انه هذا ذاك الذي
قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة من الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ونقول انها هي الذر المستخرج
من صلب آدم وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت الى نفسها

تخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت انها كانت عارفة فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ
المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال فقهت كلامك اى
وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال الله تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ولان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا
يفقهون على ما في كتاب الله تعالى من المعارف الحقيقية لا جرم اخبر الله عن عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلي من انزال ذلك
الكتاب ومنها العقل ويقال على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بصالح الامور
ومنافعها ومضارها ومحاسن افعالها وقبحها والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل
وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان والرابع ما يذكر في كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملي والخامس العقل الذي
يذكر في كتاب النفس في احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذي يذكر في العلم الالهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه
المعاني ومنها الحكمة وهي ايضا يطلق لمعان تارة يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري
تارة يطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات ويقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا احكاما والحكمة من الله تعالى
خلق ما فيه منفعة العباد ومصالحهم في الحال او في المآل ومن العباد ايضا كذلك ثم قد عرفت الحكمة باقوال مختلفة فقيل معرفة الاشياء
هذا اشارة الى ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الحقايق والماهيات فانها باقية مصونة عن التغير والفسخ
وهي المسماة بام الكتاب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة
وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية اعني في العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان في ان ينزه
علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن
البطالة والجبارة وجاذه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن العلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف عنها
بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصلها من
دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير   ٥١٩
حاصلة والوجود الذهني غير وجود الذهن فان الذهن في نفسه من الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج
حكاية له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى
خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه من العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا لغر

والالة

والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح الانساني لاجل معرفة حقايق الاشياء كما هي لوجب
ان يكون في اول الفطرة احق تلك الاشياء بالفعل لانها خالية عن الكل كما ان الهيولى لما خلقت لان يتصور فيها الصور
الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانساني وان كان في اول الفطرة
قوة محضة خالية من المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقايق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته واياته
هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا شرطة ونتيجة له كما قال اقم الصلوة
لذكري فالعلم هو الاول والاخر والمبدء والغاية فلا بد للنفس من ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك
التمكن هو هيئة استعدادية للنفس بتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من
المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات
دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم
من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده وقال ايضا في بعض رسائله ان القوة العقلية
اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدء الوهاب فان افاضت عليها على سبيل الحدس
كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوة اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض لمشاكلة بين النفس وبين
شيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن له بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله تعالى و
علمك ما لم تكن تعلم الاية ومنها الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير
النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود والتصورات لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف
والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها او روزنة يضيء موضع
قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هي الحدس بذلك دفعة فاستعداد النفس
لوجدان ذلك المتوسط بالتحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته
القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء
هو الامضاء في الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الذبح وشاة مذكاة اي يدرك ذبحها
بحدة السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبيه بشيء قصد تعريضه ولذلك فانها تستعمل في الاكثر في

استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر والخطور حركة النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر
بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي لان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا
تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه هو الحكم عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة
كالمحاسن جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى و
هي الواهمة واعلم ان الواهمة عندنا ليست جوهرا للعقل والخيال بل هي عقل مضاف الى صورة الخيال الحسي وكذا
مدركات الواهمة معقولات مضافة الى الامور الجزئية المحسوسة او الخيالية اذ العوالم محصورة في الثلاثة فالنفس
اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة الى الاجسام وكذا الموهومات اذا تجردت وزالت عنها
الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل الى الجسم وانعقاده عنه والموهوم ليس الا
معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن هو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا
ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قال المفسرون في قوله
تعالى يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا بالاضافة
الى علومهم في الاخرة كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين
ذكرهم الله في قوله الذين امنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا ومنها ... والاول التصديق
بالامور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة   ٥٩١
عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في
عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول
الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات وهي البديهيات بعينها الا انها
لا لاحتياج الى وسط لاحتياج الى شيء اخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين و
النسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في النوم او في اليقظة
وعندنا ان تلك الصورة ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها
مرتسمة في اخر التجويف الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون

بل هي

بل هي موجودة في عالم النفس الانسانية مقيدة متصلة بها قائمة بها قائمة محفوظة ما دامت تحفظها فاذا ذهلت عنها غابت
ثم اذا استرجعها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه
وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات
نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم اخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر
كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للشخص ولهذا قال النبي صلى الله عليه
وآله الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت ومنها
الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي
ترجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المنتجة من الراي راي والراي للفكرة كالالة للصانع ولهذا قيل اياك
والراي الفطير وقيل دع الراي تغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على خلق الباطن وقد نبه الله تعالى
عليه بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقه من
فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان يحصل للانسان من خاطر لا يعرف له سببه
وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله كما هو المشهور ان من امتي لمحدثين
وبقوله صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد يسمى ذلك نفثا في الروع وضرب اخر ما يكون بصناعة
وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة
من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو اشارة الى صفاء جوهر
الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو
الاستدلال بالاشكال على
الاحوال
۴۲